v. 12, n. 2, 2019

Veredas Da História

Dossiê
Religiões e religiosidades: poder, conflitos e resistências

ISSN: 1982.4238

Sumário

RESENHA

Veredas da História, [online], v. 12, n.2, p. 4-5, dez., 2019, ISSN 1982-4238

EDITORIAL

Marcelo Pereira Lima
Universidade Federal da Bahia

Nesta edição disponibilizamos 7 artigos e 1 resenha que tratam de temas diversos. As abordagens são plurais, embora todos os textos sejam compatíveis com o escopo principal do dossiê que é discutir o tema das relações entre religião e religiosidade, enfatizando as formas de criação de controle e consenso sociais, servindo às dinâmicas das relações de poder, sem deixar de problematizar a historicidade do conflitos e resistências sociais. A edição de 2019.2 contemplou uma diversidade de temporalidades e abordagens, e conta com contribuições de professores e profissionais de 6 instituições públicas e 1 privada. Muitas delas estão ligadas a pesquisas individuais e coletivas realizadas nas pós-graduações brasileiras das regiões sul, sudeste, centro-oeste e nordeste do Brasil (RS, SC, RJ, BA, PB e MT). Os autores e autoras estão vinculados(as) ao PPGNEIM/NuCuS/UFBA, Uceff Itapiranga, UFMT, PPGH-UFBA, PPGH-UFRGS, PROLING-UFPB e PPGHC-UFRJ.

Esses textos interessam a estudantes da graduação e pós-graduação, como também de investigadores das áreas de História, Antropologia, Sociologia, Ciência Política, ou quaisquer interessados(as) em construir conhecimento crítico sobre o campo historiográfico dedicado ao estudo das religiões e religiosidades. A multiplicidade de assuntos e perspectivas teórico-conceituais e metodológicas tornam esse número da revista um caminho possível de reflexão sobre as formas de criação de consensos e domínios religiosos, sobre os conflitos e resistências expressos em atitudes e símbolos religiosos, e sobre a criação de hierarquias e assimetrias sociais. Este

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 4-10, dez., 2019, ISSN 1982-4238

número da revista procura contribuir para a problematização do campo religioso e suas (des)conexões com outros marcadores sociais e históricos.

Agradecemos a todos(as) os(as) autores(as) por disponibilizarem generosamente seus artigos. Esperamos que o público aprecie os textos e divulgue o conteúdo desta edição.

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES: PODER, CONFLITOS E RESISTÊNCIAS

Edilece Souza Couto
Universidade Federal da Bahia

Marcelo Pereira Lima
Universidade Federal da Bahia

A História das Religiões, desde que seu objeto e seus fundamentos teórico-metodológicos foram definidos no século XIX, aborda as religiões institucionalizadas e um conjunto diversificado de crenças, ritos e práticas, que pode alcançar ou não a formalização e o reconhecimento enquanto religião. São esses grupos não institucionalizados, que possuem sentimento religioso e organização interna, que identificamos como praticantes de uma religiosidade. (ALBUQUERQUE, 2007) Em diferentes épocas, as religiões e religiosidades estiveram associadas ao poder instituído, seja de um grupo político ou das instituições. Essa associação entre religião e política implica em relações de poder com acordos, negociações, conflitos e resistências.

A historiografia também tratou de diferentes formas o campo religioso. Até o século XIX, havia o positivismo e a ideologia evolucionista que classificavam as sociedades e as crenças de forma escalonada, de acordo com as etapas e graus de evolução, passando do primitivismo ao monoteísmo até se chegar a uma total secularização. E vigorava uma história política que privilegiava os documentos escritos produzidos pelas aristocracias, ou seja, pelos grupos dominantes. Muitos desses estudos sociológicos clássicos reforçavam, com um verniz cientificista, o caráter eurocêntrico e universalista, a preocupação com a evolução, a origem da religião, a separação entre magia e religião, acreditando que as regras que regiam a religião eram as mesmas da natureza, embora percebessem a ideia de que ela

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 6-10, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

respondia a problemas e dificuldades práticas e sociais, tendo capacidade de reestruturar a vida cotidiana do grupo. (HERMMAN, 1997) Nesse contexto, os estudos do sagrado estavam a cargo das lideranças eclesiásticas que produziam obras apologéticas. Esse descompasso fez com que um grupo de estudiosos se juntasse em torno de duas novas disciplinas, a História das Religiões e a Ciência das Religiões, para, por meio do método comparativo, do uso das evidências em documentos e da crítica histórica, estudar os fenômenos religiosos. (ANDRADE, 2013)

Entretanto, mesmo os estudiosos do social ou da economia, que não pretendiam investigar as experiências e vivências do sagrado, não podiam desconhecer o papel das crenças e das instituições religiosas nas sociedades. Dessa forma, Karl Marx e Friedrich Engels, ao se debruçarem sobre as análises dos problemas sociais e políticos das classes trabalhadoras, viram na religião não apenas o seu caráter de "ópio do povo", mas, a consideraram "[...] a teoria geral desse mundo, a sua soma enciclopédica, a sua lógica sob forma popular, *son point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua consolação e justificação universais". (MARX; ENGELS, 1972, p. 4 6) Para essa perspectiva, a religião não seria somente ilusão ou desvio da realidade, mas também autoconsciência e autossentimento profundamente arraigado no "homem" (no sentido universal e masculino do termo) e suas relações com a sociedade e o Estado. Tratava-se de uma visão irreligiosa da religião. Embora distinto, este conceito amplo se aproxima da forma como os gregos definiam a religião. Ela não estaria atrelada exclusivamente à adoração dos deuses, mas era um conjunto de normas, observações, advertências e interdições sociais. Nesse sentido, a *enklesía* (que deu origem ao termo igreja) era uma assembleia de cidadãos para discussões e deliberações sobre diversos temas de interesse social e não apenas religioso.

Embalados pelos avanços da historiografia francesa dos *Annales* e da Nova História Cultural, os historiadores do século XX expandiram as abordagens sobre as religiões e religiosidades. Atualmente, esse campo específico conta com associações nacionais e internacionais, cujos pesquisadores dialogam com diversas áreas, como a Antropologia, Geografia, Sociologia, Filosofia, Literatura, Arquitetura, etc., com as quais compartilham teorias e métodos, com a utilização de fontes antes restritas a cada área, como os relatos orais na Antropologia; os dados estatísticos, na Geografia;

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 6-10, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

as obras literárias, na Literatura ou os monumentos, na Arquitetura. Por isso, longe de buscar imutabilidades e essências das religiões monoteístas, as investigações mais recentes diversificaram seus escopos para abordagens sensíveis às mudanças, dinâmicas e interseções entre diversos marcadores sociais e históricos. Inclui-se a pluralidade de temporalidades, documentações e sujeitos sociais, incluindo as mulheres. Enfatiza-se as modalidades de controle e resistências para pensar sobre as unidades dinâmicas de discursos e experiências religiosas, levando em conta os aspectos políticos, étnico-raciais, econômicos, institucionais, culturais, de gênero etc. Essa perspectiva orienta boa parte dos artigos desse dossiê

As relações entre uma instituição religiosa e outra de poder político, as denominações cristãs e o Estado, por exemplo, possuem um lugar de destaque na historiografia sobre religiões. Algumas se dedicam às relações com o espaço sagrado. Observamos essa linha de análise também neste dossiê. O artigo *O Império Romano e poder da Igreja Cristã: bispos e homens Santos, e a atuação política nas cortes imperiais do IV ao VI século*, de Kelly Mamedes, analisa a hierarquização e organização da Igreja Cristã nos séculos IV e VI. Portanto, trata da organização do clero e as suas relações com o poder imperial romano. Roberto Oliveira, em *O Pathos republicano em Girolamo Savonarola: a atualização de um conceito,* discute a vivência política de Florença no século XV, que incluía debates, sobre a autonomia da cidade e os direitos dos cidadãos, inspirados e orientados por um clérigo, um monge dominicano. Por sua vez, Douglas Franzen e Marciele Wilbert, sob o título *Uma igreja modernista na paisagem da cidade: uma análise arquitetônica e patrimonial da igreja de Tunápolis (SC),* trazem uma análise da arquitetura e do patrimônio de uma igreja, espaço sagrado por excelência, em Santa Catarina. A resenha escrita por Rafael Santos e intitulada *A mudança de paradigma do papa francisco?* analisa o olhar de determinado grupo conservador da Igreja Católica sobre a postura, considerada progressista, do atual pontificado, demonstrando que há diferentes interesses e conflitos ideológicos dentro da instituição.

Os demais artigos não têm na organização de uma religião, nas suas construções, hierarquias ou dogmas, os seus argumentos centrais. Dessa forma, a maioria dos artigos, ou seja, cinco do total de sete, não trata da formatação desses grandes grupos religiosos, e sim, das religiosidades, dos sentimentos religiosos e das

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 6-10, dez., 2019, ISSN 1982-4238

relações de poder em diferentes épocas. Dois artigos abordam questões de gênero e religião. Claudenilson Dias, em *Vivências de gênero dissidentes em religiosidades de matrizes africanas: alguns aspectos sobre as transexualidades na religião*, parte da revisão bibliográfica sobre o Candomblé e suas reflexões sobre corpo e sexualidade para a análise de atitudes de aceitação e rejeição da diversidade sexual e de gênero, especialmente, as vivências de transexuais em grupos de religiões de matrizes africanas. Enquanto Luanna Amaro, em *Circularidades e vozes: a religiosidade na educação feminina em meados do século XX,* traz uma reflexão sobre a escrita feminina, por intermédio das receitas culinárias manuscritas ou impressas, e suas relações com a sociedade e a cultura na Paraíba do século XX.

Dois artigos tratam das representações como resistências de grupos afro-brasileiros e africanos aos processos de dominação e evangelização por parte dos católicos de religião oficializada pelo Estado. Milton Moura, em *Uma coroação de rei negro na Bahia do século XVIII: a insolência como estratégia de afirmação no campo político-religioso,* focaliza sua investigação em um evento festivo, a "coroação" de um rei negro em Salvador, no qual identifica danças, sorrisos e prantos dos negros não apenas como manifestação lúdica, e sim, como afirmação político-religiosa, apesar de vista como insolência e desordem pelas autoridades civis, militares e eclesiásticas. Vitor Cunha, em *As relações do "reino" etíope com o Damot: evangelização e resistência*, discute as diferenças e relações de poder entre os cristãos etíopes e os gafat que praticavam o "paganismo" entre os séculos XIII e XVI. Segundo o autor, os etíopes utilizaram o cristianismo para a expansão do reino e os gafat resistiam na tentativa de manter seus traços culturais.

Este dossiê foi organizado com a intenção de trazer análises diversas sobre as interfaces entre religiões e poderes. Os artigos aqui reunidos atendem a esse chamado e abordam duas religiões, o Cristianismo e as Religiões afro-brasileiras. Os artigos demonstram que as diversas vivências religiosas estão permeadas das relações de poder, que, por sua vez, envolvem conflitos em torno das diferentes identidades e suas interfaces de gênero e sexualidade, das hierarquias eclesiásticas e políticas e as formas de resistência ou táticas (CERTEAU, 1998, p. 47), como aproveitar ocasiões e brechas na oficialidade dominante, para driblar a imposição de regras e,

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 6-10, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

mesmo em contextos políticos desfavoráveis, imprimir seus traços identitários e culturais e manter suas práticas religiosas.

Referências

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Distinções no campo de estudos da Religião e da História. In: GUERRIERO, Silas (Org.). **O estudo das religiões: desafios contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2003 (Coleção estudos da ABHR), p. 57-68.

ANDRADE, Solange. R.. História das religiões e das religiosidades: uma breve introdução. In: MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Reconhecendo o sagrado: Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidades**. 1ed. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2013, v. 1, p. 09-27.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Vol 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.

HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidades. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sobre a religião**. Lisboa: Edições 70, 1972.

VIVÊNCIAS DE GÊNERO DISSIDENTES EM RELIGIOSIDADES DE MATRIZES AFRICANAS: ALGUNS ASPECTOS SOBRE AS TRANSEXUALIDADES NA RELIGIÃO

GENDER EXPERIENCES IN RELIGIOSITIES OF AFRICAN MATRIXES: SOME ASPECTS ON TRANSEXUALITIES IN RELIGION

Claudenilson da Silva Dias
(PPGNEIM/NuCuS/UFBA)[1]

Resumo: Nesse artigo discuto as aproximações e rejeições das vivencias trans* e as religiosidades de matriz africana. Construí uma revisão bibliográfica situando o Candomblé como um polo produtor de conhecimento que estabelece aspectos relevantes para a pesquisa, sobretudo, em reflexões sobre o corpo. Traço, ainda, o perfil de três comunidades-terreiro para entender os seus projetos políticos de aceitação das diversidades sexuais e de gênero, a partir da cosmologia mítica do Candomblé, e proponho um debate sobre o lugar de sensibilização que essas comunidades-terreiro possuem. Em seguida, empreendo uma revisão de literatura dos recentes estudos sobre as identidades trans* e as comunidades-religiosas. Busco, de modo geral, estabelecer comentários críticos sobre as produções, em especial, os trabalhos que analisaram as tradições de matrizes africanas.

Palavras-chave: Candomblé; Transexualidades; Corpo.

Abstract: In this article I discuss the approximations and rejections of the trans * experiences and the religiosities of the African matrix. I constructed a bibliographical review situating the Candomblé as a polo producer of knowledge that establishes aspects relevant to the research, mainly, in reflections on the body. I also trace the profile of three *terreiro* communities to understand their political projects of acceptance of sexual and gender diversities, based on the mythical cosmology of Candomblé, and I propose a debate about the place of awareness that these *terreiro* communities have. Next, we undertake a literature review of recent studies on trans * identities and religious communities. In general, I seek to establish critical comments on the productions, especially the works that have analyzed the traditions of African matrices.

Keywords: Candomble; Transsexuality; Body

[1] Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, Gênero e Feminismo (PPGNEIM/FFCH/UFBA) e pesquisador no Núcleo de Pesquisa e Extensão em Culturas,

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Nossos modelos de representação sobre quem são e o que fazem homens e mulheres são por demais tacanhos, deveras pautados pela lógica dos contos de fada, que a massa silenciosa tenta reproduzir no dia a dia. Não é à toa que haja tantos seres humanos invisíveis.
(Jaqueline Gomes de Jesus)

O mundo dos terreiros deve ser pensado também como um espaço onde a sexualidade, ou o exercício das identidades sexuais, se constitui num "caminho para o poder"!
(Maria Lina Leão Teixeira)

Na religião ioruba do sudoeste nigeriano todos os pastores envolvidos na conjuração dos orixás vestem-se de mulher, independentemente de seu sexo biológico.
(Dag Oistein Endsjo)

Linhas introdutórias

Este artigo é fruto de uma pesquisa que analisou as trajetórias de três pessoas, que se identificam como transexuais, em terreiros de Candomblé situados em comunidades periféricas na região metropolitana de Salvador, Bahia, Brasil. O trabalho teve o propósito de analisar, em diálogo com a perspectiva das pessoas trans, como as comunidades-terreiro lidam com as identidades de gênero não cisgêneras. A motivação desta investigação surgiu diante da observação do autor deste trabalho, que frequenta terreiros em Salvador, acerca da invisibilização de transexuais e travestis nesses espaços. É importante pensar como essa religião afro-brasileira constrói discursividades que empoderam uma parte de seus adeptos, ao passo que torna invisível outros corpos, no caso deste estudo, especificamente, sujeitos que destoam das normas de gênero atribuídas social, cultural e historicamente.

Descrever exaustivamente o Candomblé e a sua história não é a finalidade deste texto. O Candomblé, baseado na crença na ancestralidade africana, diviniza forças da natureza e busca reconectar os seus adeptos às suas origens ancestrais. Trazido ao Brasil pelas pessoas negras escravizadas, se expandiu em parte do território brasileiro, se reconfigurou e é constituído por uma diversidade de cultos, assim como ocorre no continente africano, onde é realizado em regiões específicas, em geral, a partir de clãs, como afirma Roger Bastide (2001, 78).

Gêneros e Sexualidades (NuCuS/IHAC/UFBA). Esse artigo é oriundo da dissertação de mestrado intitulada Identidades Trans* e Vivências em Candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições, com incentivos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, no PPGNEIM/FFCH/UFBA. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/28601>. E-Mail: diasghp@gmail.com.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

Iremos evidenciar que essa religião afro-brasileira, embora se anuncie como acolhedora de todas as pessoas, possui restrições a certas identidades. Como sugere Elina Vuola, "não se pode negar o sexismo das religiões" (VUOLA, 2015, p. 43) e no Candomblé não seria diferente. Mas como se manifesta a transfobia nessas comunidades religiosas? Para responder essa questão, entrevistamos em profundidade três pessoas trans. No curso das entrevistas, utilizamos o método das "histórias de vida", que consiste em um modelo no qual as pessoas colaboradoras passam a ser vistas enquanto sujeitas produtoras de suas realidades, com o objetivo de atribuir sentidos às suas vivências (LAVILLE; DIONNE 1999, p. 158). Na tentativa de promover ainda mais a autonomia das pessoas interlocutoras deste estudo, utilizamos as "produções narrativas" (GOIKOETXEA; FERNÁNDEZ 2014, p. 97), que promovem a interferência das pessoas entrevistadas no processo criativo da pesquisa. As entrevistas se deram em dois momentos distintos.

Em relação a minha posição, enquanto pesquisador, enfatizo a atuação política que me aproxima das pessoas interlocutoras desta pesquisa. Elas não se caracterizam como "meros objetos de pesquisa", mas produtoras de conhecimento situado e engajado a partir de suas vivências. E as nossas vivências de terreiro são, em boa medida, um dos fatores que nos aproxima. Para além da minha condição de parceiro do movimento transfeminista, trans*aliado[2], sou também iniciados no Candomblé, o que me torna sujeito implicado, diretamente, com as pessoas interlocutoras.

Candomblés, corpos e identidades de gênero

Há um dito popular comum nas comunidades-terreiro que anuncia que tais espaços não diferenciam os corpos que neles habitam. Nesse sentido, a "casa de Candomblé é portas abertas". Assim, não se deve fechar tais portas para as pessoas, independentemente de suas histórias anteriores à sua filiação junto às comunidades-terreiro. O Candomblé, segundo a antropóloga Claude Lépine (2004), não é uma "ideologia", não é "folclore", tampouco "um conjunto de ideias falsas". Para ela, o Candomblé:

---

[2] O termo em questão refere-se às pessoas cisgêneras que são aliadas às pautas transfeministas e que por esse motivo se colocam á disposição da pauta a partir dos privilégios alçados pela não marcação de gênero.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

> [...] trata-se de sociedades, de comunidades com vida própria. Um terreiro de candomblé tem sua gente, seu pedaço de terra, suas técnicas tradicionais de trabalho, seu sistema de distribuição e de consumo de bens, sua organização social, bem como seu mundo de representação. LEPINE, 2004, p.139 -140

Lépine (2004) apresenta, ainda, uma concepção sobre a criação do ser humano de acordo com a cultura nagô. A autora nos informa que o ser humano é conformado pela junção de vários elementos, dentre eles: o corpo que foi "moldado no barro primordial"; o *emi,* o sopro da vida; *ori,* a cabeça, que é responsável pela consciência e inteligência; os Ori-*Orixá,* que ligam os seres humanos à ancestralidade; *Exu,* que consiste na personificação do "princípio da matéria", sendo ainda o responsável pelas funções vitais dos seres humanos; e os *Orixás,* que, de forma singular, refletem suas características nos "traços psicológicos" de seus filhos terrenos (LÉPINE, 2004, p. 143).[3]

A partir da leitura de Erick Wolff (2011) sobre a formação do ser humano na cultura ioruba, ao abordar especificamente da homossexualidade, Olodunmare (o ser supremo, segundo a concepção em análise), quando cria os seres humanos, dá a eles condições de decidir sobre suas vidas (o livre arbítrio judaico-cristão), e assim seguir rumo ao *ayie* (terra) com sua personalidade constituída.

As homossexualidades foram amplamente debatidas nos estudos sobre as religiosidades afro-brasileiras (LANDES, [1967] 2002; FRY, 1982; BIRMAN, 2005; RIOS, 2011; WOLFF, 2012; dentre outros), entretanto, para o desenvolvimento deste texto, considero que as categorias identidade de gênero e gênero terão maior representatividade, de modo que não pretendo tecer maiores comentários sobre as homossexualidades, embora compreenda que os estudos voltados para elas foram importantes para o entendimento sobre as perspectivas das dissidências sexuais e de gênero, no âmbito das religiões de matriz africana.

Wolff (2011) chama atenção para o fato de que as leituras do oráculo sagrado (Ifá) são, em última análise, realizadas pelo Babalawo,[4] dependendo apenas de sua convicção política, em geral, de recriminação às homossexualidades. O autor busca

---

[3] Vale a ressalva de que essa é apenas uma das inúmeras concepções iorubanas sobre o mito da criação humana.

[4] Sacerdote do culto de Ifá (Ser da adivinhação), que consiste em (re)leituras dos versos de *Odú* (destino) que regem o jogo naquele momento, e para um cliente específico.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

desmistificar a orientação sexual enquanto um aspecto condicionante da vida do sujeito, sugerindo que uma vez que, ao ser concebido, o ser humano, na presença de *Ori*, a sua condição se constitui em uma dádiva, logo, não deseja modificá-la. Desse modo, nada (ou ninguém) teria esse direito de discriminar uma pessoa por sua orientação sexual.

Esse também é o meu posicionamento teórico e político como adepto do Candomblé. Se as/os Orixás que regem a vida de pessoas trans* não se opõem ao rito de iniciação (embora no caso das pessoas interlocutoras dessa pesquisa tenham passado pela transição após o rito), a possessão, a sua corporeidade, dentre outras questões, e acolhem essas pessoas como filhas/os, porque os dirigentes (e as comunidades religiosas) não podem acolher de modo irrestrito as pessoas trans*, de forma incondicional e respeitando as particularidades de cada sujeito?

A religião, sob a perspectiva de Émile Durkheim, em *As formas elementares da vida religiosa*, se constitui como "um sistema de ideias e práticas" caracterizados profundamente a partir "das crenças e dos ritos" (DURKHEIM,1989, p. 53). Corroboro com a perspectiva de uma religião não universal e organizada através de discursos proposta por Talal Asad (2010). Para o autor, a religião não é um polo universal, contra argumentando a noção de "sistema de símbolos", pensada por Clifford Geertz (1989). O principal elemento envolvido para a composição/conformação das religiões são as relações de poder, que evidenciam o lugar de cada sujeito na organização social desses espaços. De modo que os dogmas e ritos, ao refletirem as noções de crença, são o pano de fundo para a normatização das práticas religiosas.

Compreender a religião desse lugar é pensar como as práticas cotidianas adotam discursividades. Os contextos religiosos assumem sua complexidade a partir das relações sociais. Desse modo, acredito que as crenças podem ser, em alguma medida, dissociadas dos procedimentos religiosos, a partir das convicções dos praticantes das religiões afro-brasileiras.

A agência dos sujeitos é requisito de fundamental importância para que ações estruturadas sejam contestadas. Entretanto, assumir esse lugar de agente em potencial torna-se uma preocupação, por entender que não necessariamente os sujeitos vão constituir seus projetos de emancipação no interior das religiões, ou devido aos

dogmas que orientam as expressões de religiosidade ou, ainda, pelos traços tradicionais daquelas/es que conduzem esses espaços.

No Candomblé, as individualidades e coletividades são delineadas por convenções seculares, tacitamente lidas como a tradição religiosa que norteia o culto afro-brasileiro. Podendo se adequar aos movimentos dialéticos da atualidade, os líderes religiosos preferem, comodamente, perseguir um ideal religioso com mentalidade tradicionalista.

Para Beatriz Gois Dantas (1988), em seu clássico dos estudos afro-brasileiros, *Vovó nagô e papai branco*, o caráter tradicional da religião teve como alicerce a influência do "papel significativo" de intelectuais que, vinculados aos terreiros 'nagocentrados',[5] instituíram uma dicotomia entre os terreiros de Candomblé, na qual os terreiros nagôs teriam uma noção de pureza e os não tradicionais foram caracterizados como Candomblés de caboclo.[6]

Segundo Bruno Latour (2004), não deve existir uma concepção de verdade nem para a ciência tampouco para a religião, já que o "valor de verdade" depende de nossas convicções. (LATOUR, 2004, p. 356) Assim, prefiro pensar na relação entre o potencial criativo e as performances propriamente ditas que exaltam a agência dos sujeitos, quando, por exemplo, se colocam a ouvir as indicações das ancestralidades e, em boa medida, negligenciam as ordens diretas dos dirigentes das comunidades de terreiro às quais estão vinculadas.

Desse modo, pensar sobre os papéis de gênero, *a priori*, muito bem definidos nas comunidades-terreiro pela sua vinculação com o dimorfismo sexual, será um dos esteios desta análise. Considero que as identidades trans* é um dos marcadores sociais da diferença que contribui para a desestabilização dos modelos binários de gênero no cerne do Candomblé e pode colaborar, significativamente, através de suas potências

---

[5] Os terreiros aos quais me refiro são o Ile Ase Omin Yamasse, o terreiro do Gantois; O Ile Ase Opo Afonja, localizado no São Gonçalo, e o Ile Ase Ya Nasso Oka, o terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, de onde se originou os anteriores (IPHAN, 2015). Roger Bastide (2001) é um expoente nas investigações sobre a pureza do Candomblé da Bahia e seu rito nagô. Também deve-se ver a obra de Edison Carneiro, indicada pelo autor como um marco para os estudos sobre a religiosidade afro-brasileira.

[6] Nomenclatura dada, geralmente, aos Candomblés que faziam uma bricolagem entre as divindades africana e os ancestrais indígenas brasileiros. A concepção de pureza é atribuída por parte desses adeptos estarem vinculados ao(s) saber(es) científico(s), em detrimento de cultos "degenerados".

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

criativas para as modificações do pensamento arraigado na tradição secular, imposta à religiosidade afro-brasileira sobre as dissidências sexuais e de gênero, nas comunidades-terreiro. Elas podem, ainda, colaborar para a reflexão nas comunidades sobre as expressões da religiosidade não pautadas em crenças universalizadas, bem como sobre os processos de intolerância religiosa, as quais asseveram as práticas de violência simbólica perpetradas contra populações subalternizadas e alijadas socialmente.

As diversidades de gênero podem (e devem) contrapor as hegemonias e, assim, contribuir para modificar os espaços religiosos, bem como suas relações. As práticas excludentes que distanciam sujeitos subalternizados por convicções de um mundo moralizado e cis-heteronormativo[7] também estão presentes no cotidiano das comunidades-terreiro e geram desarmonia entre as pessoas trans* e as práticas de líderes religiosos tradicionalistas, para não dizer fundamentalistas.

Segundo Talal Asad "a sugestão de que a religião tem uma função universal na crença é uma indicação de quão marginal a religião teria se tornado na sociedade moderna industrial enquanto espaço para a produção de conhecimento disciplinado e disciplina pessoal". (ASAD, 2010, p. 273) Portanto, ao passo que as relações de poder sejam diminuídas, deixam de exercer coercitividades. Há a possibilidade de mudanças na relação entre as práticas sociais e relacionais vivenciadas nos espaços religiosos afro-brasileiros? Pensando que as religiões são construídas também no discurso, certamente sim, uma vez que os discursos podem ser reconstruídos e modificados, principalmente através de novas práticas cotidianas.

A religiosidade afro-brasileira é marcada por binarismos de gênero bastante definidos. Por isso, as pessoas trans*, em geral, encontram vários entraves para se estabelecer no Candomblé. Várias questões estruturantes dificultam suas vivências religiosas. Entretanto, há maneiras de pensar os possíveis agenciamentos delas, por

[7] Viviane Vergueiro (2015, 57) sugeriu a junção entre os conceitos de heteronormatividade e cisgeneridade. Enquanto a heteronorma exige que todas as pessoas se enquadrem em um modo de vida heterossexual, a cisgeneridade exige que todas as pessoas se identifiquem com o gênero atribuído em seu nascimento.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238

exemplo, quando elas constituem suas próprias casas de culto religioso e, com maestria, agregam sujeitos ao seu em torno.

O Candomblé enquanto um *lócus* de resistências deve ser visto como um polo que produz e difunde conhecimentos desde o processo de iniciação, passando pela convivência interpessoal, a partir do qual se obedece às novas regras, renunciando a muitas coisas e tornando o tempo um dos elementos para reverenciar ao sagrado. Esses são subsídios que colocam cada sujeito no lugar de contínuo aprendizado e esse exercício se dá na relação cotidiana, na vivência com o "povo de santo",[8] nas rodas de samba comuns no período de abrigações religiosas.

Essa expressão religiosa tem como um dos polos produtores desse conhecimento o corpo. As reverências realizadas para saudar os mais velhos, a condução da roda de santo, a utilização do vestuário, a interação em si mesma, de modo geral, é organizada através do corpo. Portanto, quando se nega a agência de corpos que compõem o espaço religioso, é muito provável que haja aí um processo de distanciamento e silenciamento, no qual esses corpos vilipendiados, quando não se afastam efetivamente, procedem no espaço de modo apático, sem representatividade. Para a antropóloga Miriam Rabelo:

> [...] a ênfase na questão da corporeidade não é apenas um reconhecimento de que as pessoas são sujeitos encarnados e de que os rituais agem sobre seus corpos para produzir emoções e reorientar o entendimento: produz deslocamentos importantes na análise. RABELO, 2011, p. 16

Desse modo, seguindo a argumentação da autora, compreendo que o corpo é um elemento representacional e fundamental para os processos ritualísticos. Para Miriam Rabelo, há uma relação direta entre o corpo e o lugar que ele ocupa na religião. Para tanto, é necessário que esse corpo esteja socialmente bem e vinculado ao espaço com o sentimento de pertencimento. (RABELO, 2011, p. 19) Para ela, somente com essa aproximação será possível uma análise que possibilite informações "articuladas em uma experiência total". Desse modo:

[8] Expressão utilizada para se referir à comunidade de pais, mães, irmãos e amigos de axé.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

> [...] a configuração dos lugares que habitamos demanda certos modos de engajamento corporal, reforçando e naturalizando padrões de ação e interação (com base em diferenças de classe, gênero, geração, etc.); assim como as disposições e técnicas corporais socialmente constituídas revelam os lugares como contextos adaptados a essas mesmas habilidades corporais e às classificações ou ideias estereotipadas que elas corporificam. RABELO, 2011, p. 16

A antropóloga Rita Laura Segato (2004) estudou os "rótulos de identidade" no Xangô do Recife, a partir de iniciantes e iniciados, e concluiu, dentre outras questões, que há "uma preferência explícita pelas relações de parentesco fictício, seja as de mãe ou pai de criação – filhos de criação, seja as constituídas pela família-de-santo". (SEGATO, 2004, p. 91) A autora considera tal questão por entender que as relações são estabelecidas para não dar ênfase à família patriarcal, que, infelizmente, já havia se consolidado como modelo hegemônico.

Laura Segato anuncia ainda que, diante dos mitos que remontam as vivências dos Orixás, há uma referência a Iansã como "uma mulher masculina, com uma personalidade quase andrógina". (SEGATO, 2004, p. 51) Ainda segundo essa autora, Oya-Iansã teria sido homem e tornou-se mulher, não se comove com a maternidade, o que seriam representações do feminino indistintamente. O papel de mãe, nos termos da autora, caberia à Oxum e à Iemanjá, embora "a mãe cujos filhos são peixe"[9] não se mantenha nesse papel incondicionalmente. Para a autora, Oxalá possui traços de certa feminilidade por ter posturas mais amenas diante das ações robustas de outros Orixás homens, a exemplo de Ogum e Xangô.

Desse modo, é perceptível que, para a autora, os papéis de gênero são fluídos na mitologia dos orixás. Outra observação dessa autora é a de uma "tradição da homossexualidade feminina" nos cultos do Recife, os Xangôs. (SEGATO, 2004, p. 48) Há quem possa inferir que, no culto baiano, tivéssemos casos de lesbianidade, mas como, nesse momento, escolhi me ater às identidades trans*, penso que seja interessante realizar tal debate em um outro momento.

Com o objetivo de traçar "os estereótipos da personalidade no Candomblé nagô", Claude Lépine aponta para a ambiguidade de gênero (e de sexualidades) de orixás masculinos como Oxóssi ("efeminados"), Logun Ede ("masculino ou feminino"),

---

[9] Tradução do nome da Orixá Iemanjá. Na escrita iorubana Yemoja Ye (mãe) Omon (filho) Eja (peixe)

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Ossaim ("propensão à homossexualidade") e Oxumare ("bissexual") (LEPINE, 2004, p. 151-2).[10] Tendo a concordar com as posições (ainda que de certa maneira sejam extremistas) desses autores, e relembro que o trabalho de Pierre Verger (1981), *Orixás*, é exaustivo em descrever os arquétipos dos orixás. Portanto, observei que a literatura científica sobre as vivências sexuais e de gênero de todos os Orixás é vasta e diversa.

Desse modo, considero pertinente utilizar trechos desses contos para justificar, em alguma medida, a acolhida indistinta dos Orixás para com suas/seus filhas/os trans*, o que colocaria nas mãos das/os dirigentes das comunidades religiosas a responsabilidade sobre as ações de exclusão sofrida por muitas delas/deles, retirando esse ônus dos Orixás que, sim, acolhem suas/seus filhas/os sem distinção de raça, sexo, classe ou identidade de gênero.

Mitologias, identidades de gênero, sexualidades e potências

O sociólogo Reginaldo Prandi (2001) compilou algumas centenas de mitos sobre as dinastias iorubanas durante a sua trajetória. Para o autor, os mitos e os ritos destacam as vivências do Orixás de modo que as modificações do culto ancestral sejam percebidas como processos e sem as divergências entre o culto, seus ritos e as ações de seus adeptos na atualidade. Para ele, os mitos e os ritos:

> [...] justificam papéis e atributos dos orixás, explicam a ocorrência de fatos do dia a dia e legitimam as práticas rituais, desde as fórmulas iniciáticas, oraculares e sacrificiais até a coreografia das danças, definindo cores, objetos etc. A associação a algum desses aspectos é que dá vida ao mito, é sua prova de sentido. [...] Como a religião dos orixás encontra-se em franca expansão e em permanente transformação, os terreiros podem lançar mão de mitos e ritos recém-criados que justificam e informam esta ou aquela inovação. PRANDI, 2001, p. 32

Com a contribuição dos mitos podemos (re)constituir os caminhos que nossos ancestrais trilharam em sua vida terrena e, com isso, podemos entender as questões

---

[10] As referências aspeadas são as identificações que o autor atribui a cada orixá mencionado. Eu, como adepto do Candomblé e pesquisador, coloco questionamentos sobre alguns extremismos que estereotipam as representações de cada orixá. Venho de uma tradição nagô e iniciado para o orixá Oxumarê, me proponho a pensar sobre essas inconformidades de gênero a ele atribuída em função de ter ensinamentos bem definidos sobre o papel masculino (que também é uma outra concepção de papel generificado) de meu orixá.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238

relativas às dissidências sexuais e de gênero, pensadas neste artigo, como uma das inúmeras inovações com as quais as comunidades-terreiro lidam na atualidade.

Vários *itans*[11] remontam as vivências sexuais dos Orixás. Dentre os mais conhecidos estão aqueles que traduzem Oya-Iansã como aquela mulher que teve apetite sexual voraz e tomou para si quase todos os orixás masculinos. Entretanto, a androginia associada a Oya-Iansã nos posiciona a pensar sobre o conto que revela uma parceria entre ela e Oxum. (SEGATO, 2004) Uma posição que hoje definiríamos como lesbianidade? Possivelmente. Mas se faz pertinente pensar outros agenciamentos a partir desse momento peculiar entre duas mulheres, lembrando ainda que a categoria lesbianidade não pode preceder os contos africanos sobre as vivências das/os Orixás, haja vista que ela é uma construção datada do século XX.

Os Orixás Ossain e Odé-Oxossi vivenciaram momentos de afetividade no seio da floresta, onde, segundo os mitos, somente Ossain detinha os segredos. Alguns relatores falam de um certo "feitiço", outros dizem que "o caçador de uma só flecha",[12] cansado de suas atribuições no lar, refugiou-se junto a Ossain (e não se sentiu coagido a estar com o amigo). Ao fim e ao cabo, temos uma prática de afetividade contida nesse mito que pode ser pensada também como um indicativo de transgressão.

Nos itans dos Orixás Logun Edé e Oxumarê, ambos teriam a dualidade macho/fêmea. Coexistem, para esses dois Orixás, relações de gêneros fluídos e suas práticas são sempre dúbias, como revelam os estudos do psicólogo e antropólogo Luis Felipe Rios (2011), que se utiliza do termo metá-metá (ou apenas metá), para se referir a Orixás que se constituem na interface de dois mundos distintos. Ora eles assumem uma forma, ora outra e assim se permitem experienciar novos prazeres. Vários Orixás se valeram dessa condição de ambiguidade e mantiveram relações com Orixás do mesmo sexo. Para o autor:

---

[11] Itans são os mitos africanos que remontam as trajetórias de vidas dos Orixás e, em certo sentido, conferem aos filhos características de seus respectivos Orixás. Lembro que os contos aqui relatados foram aprendidos no meu curso de vida na religião, através das rodas de conversa comuns a todas as comunidades-terreiro, nas quais os mais velhos remontam as mitologias de acordo com suas experiências anteriores. Para uma leitura sobre o tema ver SANTOS (1981) e PRANDI (2001).

[12] O Orixá Oxóssi, em um de seus mitos, consegue matar o pássaro da morte depois de realizar uma oferta (Ebó) – indicada por Ifá - às Mães Feiticeiras (*Yámi Osoronga*), e é celebrado como *Osoosi*, o que com uma única flecha matou o pássaro, afastando, portanto, a sombra da morte da sua aldeia. Esse mito é narrado em PRANDI, 2001.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238

> [...] ser metá tem a ver com o fato de o deus hibridizar características, comumente classificadas em categorias sociais diferentes, dentre elas (mas não só) as de gênero. Assim, os metás **transformam-se** de, e/ou são a um só tempo, animal-humano (Logun e Oxumaré); vegetal-humano (Ossaim); pênis-vagina (Oxumaré); iabá-aboró (Logun e Oxumaré); fenômeno natural-animal (Oxumaré); peixe-mamífero (Logun) etc. RIOS, 2011, p. 217, grifo nosso

Por um lado, as transformações dos metás denotavam novas vivências; por outro, apresentavam-lhes a discriminação. Esse é o pano de fundo das relações vivenciadas pelos homossexuais efeminados nos Xangôs do Recife (RIOS, 2011). É o que também tenho encontrado nos relatos de minhas/meus interlocutoras/es no percurso de pesquisa na cidade da magia, Salvador.

O tom de "fluidez de gênero" que a categoria "metá" atribui aos Orixás é ideal para pensar as desestabilizações que os gêneros inconformes causam nas comunidades-terreiro. As pessoas trans* são o tom "híbrido" que as casas de santo precisam para extrapolar as barreiras das heteronormas. Há, portanto, uma relação direta entre os arquétipos de gênero e sexualidade dos Orixás e de seus filhos. Logo, mulheres e homens trans* poderão ser iniciadas/os para Orixás masculinos e/ou femininos.

O sagrado entre potencialidades e entraves

As comunidades-terreiro representam um espaço de resistência no qual seus adeptos coadunam de práticas políticas e religiosas, como bem nos informa Lépine (2004). Percebi, na construção do trabalho, por meio das entrevistas com os dirigentes, uma postura tradicional recorrente que se ancora nas reverberações que uma acolhida indistinta às identidades trans* pode ocasionar junto às comunidades-terreiro, sobretudo se ela for de uma origem matrilinear.[13]

As anciãs dos Candomblés tradicionais permanecem com a mentalidade do século passado, haja vista que homens não passam pelo processo de iniciação no

[13] Matrilineares são as comunidades-terreiro que tem em seus traços hierárquicos a condução de mulheres, exclusivamente, ocupando o cargo de Ialorixás.

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

Terreiro da Casa Branca, na condição de iniciado, por questões internas dessa casa (independe, inclusive, de que eles sejam cis/trans*, hetero/homo). Homens apenas consagrados Ogãns[14] podem compor essa comunidade.

Desse modo, para compreender o *modus operandi* de cada comunidade-terreiro, gostaria de situar os Candomblés pelos quais esta pesquisa foi delineada e entendo que é importante informar que as religiosidades dessas casas se ancoram em ensinamentos Nagô (Keto) e Banto (Angola). Distintos, mas organizados de maneira muito similar no que tange às dissidências sexuais e de gênero.

De acordo com o Mapeamento dos Terreiros de Salvador (SANTOS, 2008), realizado em parceria entre o Centro de Estudos Afro-Oriental – CEAO/UFBA e as secretarias municipais da Reparação e da Habitação de Salvador/Ba, foram cadastrados 1.164 comunidades-terreiro – de um total de 1.410, das quais 34 não aceitaram responder aos questionários, 142 encontravam-se fechados por falecimento ou doença da/o dirigente religiosa/o, 31 migraram para outros municípios, dentre outras questões, como a inexistência de 35 endereços fornecidos pelo levantamento realizado pelo Grupo Gay da Bahia, os Candomblés da Bahia: catálogo de 500 casas de culto afro-brasileiro de Salvador (1998).[15]

Seguindo os métodos de localização utilizado pelo mapeamento, as comunidades-terreiro presentes nesse trabalho estão alocadas em Regiões Administrativas (RA) distintas e pelo período histórico do mapeamento, em relação a coleta desses dados, dentre os terreiros localizados na região metropolitana de Salvador, apenas um deles foi encontrado no estudo, as outras informações se deram no curso das entrevistas com as/os dirigentes bem como com as/os interlocutoras/es.

O Terreiro Aze de Obaluae é de nação Angola, dirigido no período pelo Tata Nkisi Everaldo Campos de Almeida (*In Memoriam*), situado na Terceira Travessa do Progresso, nº 44-B, Curuzú. Nos dias atuais, o terreiro é gerido pela Nengua Nkisi Sandra Conceição dos Santos, *Sandra Ti Kissimbi,* irmã de axé (e de barco) do primeiro

---

[14] Título honorífico que se aplica aos homens que foram escolhidos pelas divindades para compor a comunidade-terreiro, na condição de ajudantes diretos das/os sacerdotisas/sacerdotes. Às mulheres nos referimos como Equede.

[15] Disponível em: <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/>

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Tata e que foi escolhida como sucessora de sua história. É desse terreiro que Alana de Carvalho é filha.

O segundo terreiro não consta na relação de comunidades-terreiro mapeadas em 2008. Trata-se do Ile Asé Ya Omin Lonan, situado na Rua Geraldo Brasil, Chácara 5, s/n, Cajazeiras XI. Foi fundado em 2006, é de origem Nagô, nação Ketu, e gerido pelo Babalasé Edvaldo de Araújo Santos, *Edvaldo Ti Xangô*. A história de sua fundação data da iniciação de sua avó que, por volta de 1964, foi iniciada para o Orixá Yemoja, mas sempre vivenciou a religiosidade junto a seus mais velhos. Yemoja nunca saiu do lado do seu Babalorixá, mas sempre indicou que o prosseguimento de seu culto se daria através de deu neto. A comunidade tem como alicerce religioso a sua matriz fundada no Candomblé da Casa Branca, no Engenho Velho, e é nesta casa onde se deu a iniciação de Luana Neves.

A comunidade-terreiro Ilê Axé Oxum Filandareir, de nação Ketu, foi fundada em 02 de fevereiro de 2005, no Condomínio Parque das Mangabas, Rua dos Orixás s/n, Camaçari - cerca de 50 quilômetros da capital baiana – portanto, não consta também no mapeamento. É dirigida pelo Babalorixá e militante político da causa LGBT, Paulo Paixão, *Paulo Ti Oxum*. Nessa comunidade-terreiro, Mauro Cavalcante foi iniciado.

É perfeitamente aceitável, para essas comunidades-terreiro, a utilização do nome social das interlocutoras/es. Entretanto, em momentos de culto, não há liberdade para a utilização de um vestuário que coadune com a perspectiva (lida como) feminina pelas mulheres, ao passo que existem as práticas de deslegitimação do homem trans* que, em vários momentos, foi tratado de modo pejorativo no feminino, quando não, com uma outra identidade sexual que não a sua, como uma mulher cis lésbica.

Há um jogo de forças entre a tradição e as novas configurações de gênero e sexualidade. Dito isso, as práticas que subalternizam os corpos se dão a partir de convenções cis-heteronormativas. A tradição secular, que ainda hoje é imposta nas comunidades-terreiro, é um dos meios de negar a agência política de corpos que destoam das normas de gênero e sexualidade convencionadas nos terreiros de Candomblé.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Para o dirigente Edvaldo Ti Xangô, pessoas iniciadas para *Ayabas* (Orixás femininos) podem desempenhar ações vinculadas ao universo feminino na atribuição social (e de gênero) do trabalho litúrgico. Já para homens trans* se colocam interdições de tocar os instrumentos sagrados, independentemente de ele ser iniciado para um Orixá masculino ou feminino, tomando como base para tal "ensinamento" uma noção biológica, o que não deveria ser um impeditivo para atividades realizadas nas comunidades-terreiro. Mas com que olhar e em que medida a divisão do trabalho social é gerida pelas comunidades-terreiro? Uma vez que os papéis atribuídos às mulheres (trans* ou cis) são organizados a partir de sua vinculação direta ao seu Orixá de cabeça, por que os homens trans* também não podem ter essa prerrogativa?

Os ritos do Candomblé são, em geral, bem específicos. Há funções que competem a homens e a mulheres unicamente, como nos informa Maria Lina Leão Teixeira (2004), enfatizando que há uma relação mítica na divisão do trabalho de acordo com o orixá de cada pessoa. (TEIXEIRA, 2004, p. 210) Nesses termos, o que percebo é uma relação de lugares definidos, exclusivamente, a partir da noção equivocada de biologização dos corpos e, ainda, a partir de uma compreensão cisgênera do mundo.

Desse modo, é possível entender que as questões ligadas às sexualidades e os gêneros não são facilmente resolvidas na religião afro-brasileira. É necessário compreender que, assim como o corpo é mutável, a instituição Candomblé também o é. Muito embora as tradições sejam norteadoras de práticas excludentes, a noção de acolhida indistinta, propagada pelas/pelos dirigentes, deve ser repensada, uma vez que o que se percebe são reservas diante de pessoas que buscam, na afroreligiosidade, um lugar de conforto espiritual e não mais uma porta fechada para suas demandas.

O fato de pessoas trans* (re)existirem[16] nas comunidades-terreiro é também um alerta para as situações adversas que as casas podem enfrentar. Por exemplo, quando questionada sobre as práticas litúrgicas, a dirigente Sandra ti Oxum diz optar sempre por delegar funções às mulheres do terreiro uma vez que "elas são mais presentes e dedicadas" em relação a maioria dos homens desse espaço. Então, na casa dela, o rito

[16] A ideia desse neologismo é mesmo reificar a presença de pessoas trans* nas comunidades-terreiro às expensas das situações de negação de suas identidades de gênero.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

do sacrifício, que *a priori* é uma função (lida como) masculina, pode ser tranquilamente executada por uma mulher. Desse modo, questiono: se não há restrições para atividades masculinas serem realizadas por mulheres, por que o impeditivo da utilização de vestuário feminino por uma mulher trans*? Por que um homem trans* não poderia assumir um dos atabaques em uma celebração religiosa para um Orixá que o acolheu como filho?

Os discursos, a linguagem, o dialeto (sotaque), a própria divisão social do trabalho, bem como as relações de poder, são aspectos que apontam para a compreensão das sexualidades nos espaços de terreiro, "como mecanismos ou estratégias de poder". (TEIXEIRA, 2004, p. 198) São essas manifestações de poder que conferem às identidades trans* a possibilidade de subversão de normas antiquadas, fomentadas para a manutenção das hegemonias patriarcais.

Representações trans* nas religiosidades

Esta seção será dedicada a revisar criticamente os textos que tratam das intersecções entre as identidades de gênero dissidentes e as religiosidades. Faz-se necessário ampliar a discussão desses temas para a diminuição dos preconceitos e deslegitimação das identidades trans* nos espaços das expressões de religiosidade e, em especial, nas comunidades-terreiro.

Os aspectos religiosos de travestis e transexuais no Distrito Federal são discutidos pelo psicólogo organizacional Patrick Bomfim (2009), que defende ser a manifestação religiosa de pessoas trans* uma possibilidade maior de retirar essas identidades da invisibilidade. Essa pesquisa reifica as tensões a que pessoas trans* estão expostas quando vinculadas a suas famílias biológicas, uma vez constituídas por um núcleo patriarcal, que institui a violência, o abandono, chegando muitas das vezes ao afastamento do convívio familiar, o que pode resultar nos índices de suicídio das populações trans*. Para o autor há uma necessidade de apoio psico-sócio-cognitivista para que as estruturas familiares se modifiquem. (BOMFIM, 2009, p. 81)

Outras problemáticas são apresentadas pelo autor, dentre elas: as relações adversas entre transexuais e travestis por uma complexa e tensa rede de disputas no trabalho sexual, na qual mulheres transexuais teriam mais elementos de feminilidade

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

que as travestis; as tensões entre pessoas trans* e homossexuais em locais de "pegação",[17] bem como a vulnerabilidade delas nesses espaços; o consumo exacerbado de substâncias psicoativas como fuga de uma realidade de exclusão; e, por fim, e o que mais nos interessa diretamente, suas aproximações com espaços religiosos.

Sobre o aspecto religioso, o autor aponta que há uma relação que deslegitima pessoas trans*, o que, em sua leitura, culmina na não aceitação desses corpos. Em geral, elas são ligadas aos segmentos religiosos que atravessam as gerações de suas famílias, não obstante o autor encontrou uma diversidade interessante de expressões religiosas entre suas interlocutoras, indo desde a Igreja Católica até as neopentecostais, passando também pela religião afro-brasileira em duas de suas interlocutoras. Ressalto que uma delas vivia em constante trânsito religioso, ora no Candomblé, ora nas Igrejas.

É importante salientar que, aos primeiros sinais da sexualidade, as pessoas trans* são questionadas sobre sua condição de (a)normalidade – para as concepções hegemônicas - e passam a vivenciar processos de segregação nos locais onde iniciaram suas relações com a religião. Com esse dilema de seguir ou não a vida religiosa, elas mantêm uma relação direta com Deus sem o intermédio de padres, pastores, zeladores de Orixá e afins, muito embora apresentem uma forte ligação com os dogmas judaico-cristãos como de respeito e amor ao próximo.

Apenas uma das interlocutoras de Bomfim tem uma vinculação mais direta com o Candomblé. Ela enfatiza que as relações de poder por parte dos dirigentes de terreiro contribuem para o afastamento dela de comunidades-terreiro. Para as interlocutoras, os seres "humanos necessitam dessa busca e trazem dentro de si uma energia que os liga a força(s) superior(es)", desse modo, é possível, para elas, vivenciar as suas identidades em um ambiente religioso e é essa perspectiva que adotei junto a minhas/meus parceiras/os de pesquisa. (BOMFIM, 2009, p. 104)

Para travestis religiosas, o Rio de Janeiro não é tão lindo assim e essas práticas de violências no cotidiano delas foram pensadas pelo assistente social Luiz Alberto Faria Ribeiro (2009), que mantém seu foco de análise nas relações com os processos

[17] Locais em que pessoas vão em busca de sexo casual ou ainda em busca de serviços sexuais.

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

de violências vivenciadas nos espaços religiosos. O autor descreve as trajetórias de vida das travestis dedicando aos processos de exclusão por elas vivenciadas uma atenção de suma importância, passando pelas "redes de solidariedade" que elas mantêm nas ruas onde "pistam" para a sua sobrevivência. O autor demonstra as diferenças entre as travestilidades e os "homossexuais *queer"* (RIBEIRO, 2009, p. 15), sustentando-se em autoras/es que produziram etnografias sobre a população de travestis. (SILVA, 1993; PERES, 2005; DUQUE, 2005; PELÚCIO, 2007; KULICK, 2008, dentre outras/os)

Nos dois primeiros capítulos, para remontar as vidas de suas interlocutoras, Ribeiro trilha o caminho da construção de seus corpos. Questões relacionadas às violências tomam corpo nos subcapítulos, mas enfatizo que trata de violência contra a comunidade LGBT, importante, mas sintomático, uma vez que morrem muitas travestis e mulheres trans*, quer pela violência perpetrada por outrem, quer por suicídios, como demonstram os índices alarmantes das mídias.

O autor nos proporciona um breve histórico do movimento LGBT brasileiro, utilizando como suporte o texto *Sopa de Letrinhas* (2005) da Regina Facchini, diante da impossibilidade de falar efetivamente sobre as travestilidades, por falta de documentos acadêmicos com essa perspectiva. Nas palavras do autor, "quase nada foi encontrado no que diz respeito especificamente a travestis". (RIBEIRO, 2009, p. 14)

O que chamou a minha atenção para a sua revisão bibliográfica é o acervo sobre a temática, algo que depõe contra a sua afirmação de uma insuficiência de bibliografias relacionadas às travestilidades. Etnografias consideradas clássicas, além de livros, artigos científicos, teses, dissertações, bem como uma filmografia com documentários brasileiros sobre as travestilidades, foram materiais levantados pelo autor. (RIBEIRO, 2009, p. 33 -39)

A violência permeia a vida travesti desde a mais tenra idade. Segundo a análise do autor, os processos de violência são promovidos em momentos variados na vida das travestis: inicia-se com a violência doméstica, também chamada intrafamiliar (subdividida em psicológica, física e abuso sexual); seguindo-se a ela o *bullying,* em geral relacionado ao ambiente escolar e que promove o afastamento delas da educação formal, promovendo os estigmas, criados para "deteriorar" a identidade

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

travesti e subalternizar a sua existência e, assim, excluí-las socioeconomicamente e da produção de sua condição de sujeito.

Essa organização da violência culmina no "pânico moral"[18] que promove a sensação de desestabilização de sua ordem hegemônica, quando corpos que destoam das normas vigentes mostram-se capazes de transformar as estruturas. E como produção de (re)existência a essa demanda de violências sobrepostas, as travestis instituem para si um pacto que o autor chama de "redes sociais e de solidariedade", que consiste na mútua representação de um segmento social vilipendiado do direito de ser, de existir.

No quarto capítulo de seu trabalho, ele apresenta questões sobre as aproximações (e tensões) que homossexuais (e as travestis) enfrentam na busca por um espaço nas religiões. Aponta que a religião *per se* não exclui ou inclui os sujeitos. Entretanto, o modo como os dirigentes dos espaços religiosos organiza suas práticas é o que define quais pessoas estão aptas a frequentar tal ambiente, a partir de suas convicções, "seus valores, sua visão da moral e do mundo". (RIBEIRO, 2009, p. 71) Para o autor, práticas patriarcais, bem como a "leitura literal" dos ensinamentos bíblicos, potencializam os processos de exclusão de diversos segmentos sociais. Um exemplo levantado é o fato de mulheres não poderem exercer o sacerdócio judaico-cristão.

Várias concepções de religião são apresentadas e a mais aproximada à sua perspectiva fala da centralidade no ser humano. (JUNG, 1971 apud RIBEIRO, 2009) Considerando tal aspecto, contextualiza as direções tomadas por vários segmentos religiosos no que se refere à homossexualidade. A Igreja Católica a coloca no lugar de pecado. As igrejas reformadas (protestantes e evangélicas) demonizam a prática homossexual. Nas religiões afro-brasileiras há certa tolerância, desde que se mantenha uma ordem de gênero preestabelecida. No espiritismo, as transidentidades são vistas como um *karma* que se desenvolve por faltas ocasionadas em outras vidas, no caso relações sexuais abusivas contra alguém do sexo oposto. No Budismo, acredita-se numa "iluminação" independentemente de sua trajetória, orientação sexual ou identidade de gênero. Na Wicca, as/os seguidoras/es também não se importam com

---

[18] Termo utilizado pelo autor a partir das contribuições de Richard Miskolci, sobre situações em que o casamento gay demanda modificações na sociedade heteronormativa. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/06.pdf>

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

as condutas comportamentais, mas com as práticas sociais das pessoas. Nas religiões inclusivas, são pensadas formas para aceitar todas as diferenças, incluindo-se LGBT's, e promover debates e leituras críticas dos ensinamentos bíblicos, entretanto, abominam a prostituição, fato que desmotiva travestis que "batalham" na vida.

No trabalho *Vivenciando trânsitos de gênero em uma Igreja Inclusiva paulista,* a antropóloga social Fátima Weiss de Jesus (2012) remonta a participação religiosa de sujeitos não-heterossexuais em uma Igreja Inclusiva paulista, a Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo (ICM-SP). Para dar corpo à sua discussão e compreender as articulações entre gênero, sexualidades e vivências religiosas, a autora tem como foco central a "construção e a valorização dos "femininos" entre gays, travestis, transexuais e *drag queens*" (JESUS, 2012, p. 27), percebendo o quanto a religião produz concepções de masculinidades e feminilidades. Ela indica que os trabalhos anteriores que versam sobre a presença de sujeitos não-heterossexuais nas igrejas inclusivas tratam mais detidamente de homossexuais masculinos[19] e, portanto, pensar outros sujeitos seria importante para o caminhar de sua investigação (para compor suas dezesseis entrevistas 12 eram homens gays, 3 eram mulheres cis, dentre as quais, duas formavam um casal e apenas uma travesti ainda em trânsito de gênero e vai se entender trans* no curso da tese).

A descrição de seus *lócus* de pesquisa denota uma hibridização entre interlocutoras/es e pesquisadora, há uma relação de complementaridade entre ambos e isso está para além da sua tese, através das redes sociais. Para a compreensão do campo, a autora construiu um panorama histórico do surgimento das Igrejas Inclusivas no Brasil, enaltecendo, para além de seu aspecto de respeito pelas dissidências sexuais e de gênero, a luta pelo reconhecimento de diretos dessa população.

Na construção das trajetórias de vida de suas/seus interlocutoras/es, a autora aponta aspectos de violência no ambiente escolar, bem como de suas primeiras aproximações com o "feminino" nesse ambiente. Aponta ainda a família como um "*ethos* religioso" a partir do qual "muitos conflitos e dilemas" se instalam. (JESUS, 2012, p. 129)

---

[19] A autora utiliza como referencial teórico principal para essa conclusão os estudos propostos por André Musskopf, que apontam para uma teologia *queer*, através de uma concepção epistemológica pautada na ambiguidade. Para uma discussão detida sobre o tema ver MUSSKOPF (2008).

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

Até a chegada na igreja inclusiva, vários trânsitos religiosos são realizados pelas/os interlocutoras/es da pesquisa, não obstante, as interdições constantes são o motivo para tal. Logo, os afastamentos das instituições anteriores foram inevitáveis. As inclusivas têm um diferencial com relação a outros segmentos religiosos cristãos, elas não cerceiam o trânsito religioso. De acordo com a observação realizada, a autora pôde perceber pessoas de religião de matriz africana nos encontros inclusivos – fios de conta à mostra denotam essa particularidade –, o que indica à analista uma relação de proximidade entre o culto afro-brasileiro e a ICM – SP.

Mesmo em um espaço com essa abertura às diversidades sexuais e de gênero, nota-se uma representatividade gay e lésbica mais expressiva em relação às identidades trans*. Tais representações são construídas em um contexto de feminilidade que perpassa o uso de adornos (lidos como) femininos, bem como a utilização de adjetivos femininos para se referir entre elas/eles. De modo interessante, essas construções de feminilidades vivenciadas, no cotidiano da igreja, não eram de atribuição exclusiva das/os participantes, mas também dos dirigentes, além do que foram apontadas pela autora como uma forma de desestabilizar a compulsória virilidade que, em alguns membros, ainda seria recorrente. (JESUS, 2012, p. 184-5)

A notoriedade sobre a identidade travesti se deu em um batismo realizado na ICM. Danielly reclamara o seu direito de (re)existir e conquistar o seu lugar sócio-político na comunidade religiosa. Mais uma vez nota-se a resistência de membros dos movimentos LGBT's "organizados", caracterizando a abjeção de sujeitos em trânsito de gênero.

Desse modo, a autora coloca ênfase em uma categoria proposta pelo dirigente da igreja em questão: a *inclusão radical* que, segundo o interlocutor, seria o diferencial dessa igreja em relação às demais igrejas inclusivas. Nesse espaço religioso, toda a diversidade deveria ser acolhida indistintamente. Por isso, Danielly, uma pessoa ainda em trânsito religioso e de gênero, teve a oportunidade de passar por esse momento contando com o apoio dessa comunidade religiosa.

A tese da autora aponta que as construções de masculinidades e feminilidades se fazem no cotidiano das igrejas inclusivas, assim como no bojo dos movimentos pelos direitos de pessoas não-heterossexuais. Mais ainda, nesse ambiente de inclusão,

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238

nota-se apenas uma presença trans* (podendo esta vivenciar sua transição com o apoio necessário do pastor e de outros membros dessa comunidade religiosa).

Partindo de uma perspectiva das dissidências sexuais e de gênero, entendo que seja impactante ter em uma igreja inclusiva composta por corpos que borram as fronteiras do ideal de masculinidade/feminilidade. Todavia, não podemos nos conformar com uma única representação de um segmento social considerado de maior potencial de abjeção.

Enfim, aceitas no Candomblé paulista? Esta é a questão que o mestre em Relações Interculturais, Rui Martins Romba (2015), propõe em um estudo de caso na comunidade-terreiro onde ele foi confirmado Ogãn e lança um debate interessante sob a perspectiva de um terreiro que acolhe as identidades trans*.

Inicialmente, Romba faz uma genealogia do culto afro-brasileiro na capital paulista, apontando o processo de organização das comunidades-terreiro para se estabelecerem em São Paulo, enaltecendo a participação ativa de muitos dirigentes baianos para essa nova configuração do Candomblé. Situado no interior de São Paulo, o Pilão Branco é um terreiro descendente da Casa de Oxumarê, terreiro tradicional baiano que tem uma posição arraigada na tradição.

Do corpo de filiados ao Terreiro Pilão Branco foram entrevistadas quatro pessoas trans* e mais o dirigente do terreiro, o que pode indicar que a comunidade-terreiro possui uma acolhida indistinta às identidades trans*. E tem! Baba Adewa, como é apresentado pelo autor, tem uma perspectiva pró-identidades trans*, eu ousaria em chamá-lo, inclusive, de trans*aliado. Entretanto, o estudo de caso reflete a prática cotidiana de um espaço bem específico.[20]

O dirigente da matriz religiosa do Terreiro Pilão Branco, Baba Pece, do Ilè Ase Oxumare, conhecida como Casa de Oxumarê, em conversa informal no início de minhas buscas por possíveis colaboradores para a pesquisa, me apresentou à possibilidade de que Olorun (a representação de Deus para o culto ancestral afro-

---

[20] Antonio Chizzotti (2004) entende que "os estudos de caso visam explorar [...] um caso singular, situado na vida real contemporânea, bem delimitado e contextuado em tempo e lugar para realizar uma busca circunstanciada de informações sobre um caso específico", logo não podemos entender que reflita uma realidade maior do que a apresentada por Rui Romba. O Pilão Branco pode tornar-se uma referência para as transidentidades, entretanto, outras pessoas desse segmento continuam tendo sua identidade de gênero vilipendiada em comunidades-terreiro paulistas, baianas e de todo o Brasil.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

brasileiro) cria seus filhos e filhas e quer que eles continuem como foram criados. Logo, posso entender que a matriz dessa casa de Candomblé tende a negar a existência das pessoas trans*.

Ainda que respeitando as hierarquias propostas pelas comunidades religiosas – e sendo membro do Candomblé – não posso esquecer os dogmas que compõem esse espaço – na minha condição de pesquisador feminista e ligado a uma perspectiva das dissidências sexuais e de gênero, não posso deixar de observar que é possível entender, a partir das interdições, como os corpos são castrados de suas "vaidades". Mas só pessoas trans* tem vaidades?

O autor faz uma diferenciação entre as nações do Candomblé marcando o que de mais significativo cada uma delas tem. Três nações principais se difundiram no Candomblé, são elas: Angola/Kongo; Jeje/Nagô e Nagô/Keto. Elas são diferenciadas pelas distintas regiões de África, das quais os negros foram trazidos, na subcondição de escravizados e, consigo, trouxeram suas práticas religiosas. (PRANDI, 2000) Assim, busquei dialogar com os achados do autor, em diálogo intenso com Reginaldo Prandi. (1996, 2000, 2001, 2001a) Para Romba (2015), a aceitação de corpos trans* está condicionada às conformidades com o "controlo social do grupo" (ROMBA, 2015, p. 34) assim como para todos os adeptos, entretanto, o peso da rejeição se faz muito mais presente para as pessoas trans*.

O autor apresenta a inserção do movimento trans* como à "margem" dos movimentos LGBT's hegemônicos, o que corroboro na discussão levantada no primeiro capítulo de minha dissertação, e não poderia retomar nesse texto pela complexidade do tema. A organização política de travestis e transexuais a partir do I Entlaids[21] (1993), descrito pelo autor, demonstra que esse evento é um marco para a conquista de direitos básicos da população trans*. Ele faz ainda uma distinção entre as categorias que são presentes no campo transfeminista, para isso utiliza como referencial os estudos de Jaqueline Gomes de Jesus (2012). A conclusão do autor é de que o Candomblé tem diminuído as questões problemáticas que pessoas trans* tem

[21] O ENTILAIDS é um evento itinerante de promoção dos direitos humanos para pessoas transexuais e travestis bem como de enfrentamento à epidemia de AIDS.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

enfrentado ao longo de suas vidas, além de serem aceitas indiscriminadamente no espaço do terreiro.

As identidades trans* são aceitas sem restrições em sua comunidade religiosa, entretanto, as pessoas entrevistadas admitem, ao longo de suas falas, que existem alguns entraves que as colocam no lugar de subalternização. Fico apreensivo, partindo do pressuposto de que o que venho acompanhando são processos, silenciosamente orquestrados, de negação das vivências trans* nas comunidades-terreiro, em uma camuflagem de aceitação. Pode parecer uma inferência radical (que vai à raiz mesmo), mas só é radical porque é indiscutível que outras realidades nas casas de culto afro-brasileiro são possíveis.

Trans*cendendo o religare

A bibliografia mencionada sobre a interface religiosidades e identidades trans* ainda é muito pouco difundida, haja vista o número de produções acadêmicas que discutem a temática das transexualidades e travestilidades, a partir da perspectiva das dissidências sexuais e de gênero. Entretanto, a bibliografia apresentada faz esse diálogo – de maneira intensa – e suas autorias podem ser considerada como mais vozes trans*aliadas. Outrossim, algumas questões devem ser pensadas de modo a lançar novas sementes (e problematizações) sobre o lugar que devem ocupar as identidades trans* nos espaços religiosos, e sobretudo, no Candomblé. Tanto os adeptos das religiões de matriz africana quanto pessoas trans* devem pensar sobre quais possibilidades as identidades trans* têm nessa cosmogonia.

O Candomblé, sendo uma das religiões de matriz africana, tem uma organização social e política própria, um contexto específico e não seria diferente para as normas de gênero e sexualidade. Com isso quero dizer que as formas de lidar com as identidades de gênero (bem como com as identidades sexuais) são tão complexas quanto as questões ligadas a outros temas comuns às comunidades-terreiro, como, por exemplo, os tabus sobre os ensinamentos de práticas litúrgicas ainda mantidos em segredos infinitos.

Às identidades trans* tem sido constantemente negado o direito de ser e existir no seio das religiões. Em face disso, os espaços religiosos que, em primeira instância,

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

deveriam acolher indistintamente as pessoas que o procuram para um bem-estar espiritual, têm negado, mais uma vez, esse lugar, afastando essas pessoas do convívio e da afetividade religiosa.

Como mencionado, nas igrejas católicas e neopentecostais, no espiritismo e em algumas outras denominações religiosas, existem condutas de uma pseudo-aceitação das pessoas LGBT's, desde que elas tenham posturas aceitáveis para a convivência junto às comunidades religiosas. As identidades trans* são subjugadas à zona do não ser, pois o modo estereotipado com que as/os dirigentes religiosas/os as percebem não condiz com as/os fiéis desses espaços religiosos.

Como enfatiza Patrick Bonfim (2009), as travestis saem dos cultos antes que eles sejam finalizados, por medo de represálias pela sua presença no espaço religiosos das Igrejas, o que pode não ocorrer em uma casa de Candomblé. Entretanto, os lugares que elas precisam ocupar está ligado ao universo masculino. Presenciei, em vários momentos, no Ile Ase Ya Omin Yamase, o Terreiro do Gantois, algumas meninas trans* serem ridicularizadas na arquibancada dos homens, embora Mãe Carmem, no documentário Cidade das Mulheres (2005), afirme que o Gantois acolhe todas as pessoas sem preconceitos.

Nos Candomblés, muito embora as "suas portas" estejam sempre abertas para todas as pessoas, algumas restrições são mantidas em favor da manutenção da tradição religiosa. As/os dirigentes das casas de Candomblé, em geral, conduzem suas casas à luz dos ensinamentos de seus mais velhos e, justo por isso, temas como a transexualidade ainda não se tornaram caros para essas comunidades. O que há, me parece, são acordos de aceitação nos moldes de outras expressões religiosas: aceitar desde que se adequem às normas de gênero e sexualidade vigentes nas comunidades-terreiro.

Como busco compreender diante dos depoimentos das/os dirigentes, há funções específicas para homens e mulheres e, não obstante, isso é verdade. Mas é verdade também que homens e mulheres trans* buscam (re)existir nas comunidades e sua (re)existência é tão legítima quanto a existência de pessoas (cis)gêneras.

Sobre a vinculação com as comunidades-terreiro nas quais as/os interlocutoras/es foram iniciadas/os, há um misto de sensações que vão de uma

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

acolhida relevante em situações de sofrimento, o que pode evidenciar parte das problemáticas vivenciadas por pessoas trans* em suas comunidades religiosas. Para Luana, por exemplo:

> [...] foi uma novidade, uma coisa nova. Porque eu não frequentava Candomblé, nunca tive envolvimento, sou iniciada no Ilê Axé Ya Lomi Lonã, em Cajazeiras. Diz o ditado que quem não vai pelo amor, vai pela dor. Eu necessariamente fui pela dor. Sofri muito. Como outras histórias de outras pessoas também. Como eu falei, cada um tem seu caminho, cada um tem sua história. Eu sofri muito. A aceitação não foi uma aceitação pessoal só. Foi uma aceitação conjunta de você que está entrando em uma religião, na qual você não tem conhecimento nenhum. Você foi chamado, você foi escolhido. É difícil quando você tem oportunidade de ir atrás, de você buscar aquilo para você. Eu era muito doente, vivia depressiva, chorava muito. Tinha problemas seríssimos de saúde. Eu fui me encontrando dentro do Axé. Antes de fazer o santo, eu conversei com o Babalorixá e expliquei a ele minha situação. Ele olhou para mim no jogo. E ele olhava para o jogo e olhava para minha cara. E disse: por que você não fez o santo ainda? O que é que está faltando? Porque o santo já vinha há muito tempo me cobrando.[22]

Enquanto para Luana há um choque de realidades, quando ela é obrigada a se ver vestindo uma persona que não é ela, Mauro experimenta uma relação de cordialidade no momento de sua iniciação. Ele relata que o fato de sua iniciação ter sido organizada em torno de um corpo que ele não mais reivindicava, não foi para ele um problema pois assegurou naquele momento uma nova vivência junto à comunidade, além de mais um dos diversos trânsitos de sua vida. Diz Mauro:

> [...] No momento da minha saída, da minha confirmação, você vai até achar engraçado. Engraçado, não. Estranho. Eu saí de rodeiro. Eu me permiti sair caracterizado da forma feminina. Porque eu sabia que ali seria o único momento da minha vida que passaria por aquilo. E não foi uma questão imposta pelo meu pai de santo. Porque ele me deixou à vontade de sair de terno como um Ogan. Eu saí acordado. Eu tive minha saída de Yawô, vestido de Yawô. E tive a minha segunda saída. E, assim, algumas pessoas me perguntam: 'Mauro por que você se permitiu usar saia naquele momento?' E eu falei porque aquele momento ali não afetou em nenhuma questão a minha opção de vida, a minha opção de gênero. Os irlandeses não usam saia? [23]

[22] Luana entrevistada pelo autor em 17/maio/2017
[23] Mauro entrevistado pelo autor em 07/abril/2015

O fato de não incomodar a Mauro não tira a legitimidade de outras pessoas trans* passarem por momentos de extrema dor, ao serem posicionadas em um lugar que elas não reivindicam para si. Alana relata sua aproximação com o Candomblé como uma extensão de sua família nuclear, uma vez que sua mãe fora iniciada na religião afro-brasileira (não entramos no mérito religioso de sua mãe). Desse modo, para a ativista social:

> [...] Na verdade, minha aproximação com o Candomblé, eu nasci no Candomblé. Minha mãe era filha de santo e eu, desde pequena, saia engatinhando para querer mamar, quando tinha festa na casa da mãe de santo, a frente do terreiro da mãe de santo dela é o fundo da casa de minha avó. O que separava o terreiro da frente da casa da minha avó era um beco, onde, desde novinha, eu saia engatinhando para ir mamar. E quando eu fui crescendo, eu fui gostando de ver os procedimentos, os rituais e com cinco anos de idade eu fui oborizada,[24] porque eu passei por problema de saúde, onde foi visto que esse problema de saúde, não era de médico e sim espiritual, onde eu passei por um Bori e a mãe de santo, na época de minha mãe, disse que era para esperar eu chegar a minha adolescência para que eu pudesse fazer a minha escolha se era aquilo mesmo que eu queria. Então, já quanto mulher Trans, já aos 15 anos, eu entrei no ronkó, quando eu nasci para o Axé. Morri para o mundo e nasci para o Axé. Fui feita e iniciada no Candomblé, num Terreiro de Angola, pelo finado Everaldo Campo de Almeida, conhecido como Gidereci. Onde foi o homem que me iniciou e tornou a Vodunci que hoje eu sou, a pessoa que hoje eu sou. A sabedoria que hoje, eu tenho. Então, a aproximação com o Candomblé foi mais por minha mãe ser filha de santo. Praticamente, eu nasci dentro de um Terreiro de Candomblé e me criei também. [25]

Alana passou por momentos de tensão na sua comunidade-terreiro desde o seu processo de iniciação e, em boa medida, até os dias atuais. Não à toa, ela passa por momentos de afastamentos constantes da comunidade embora mantenha uma relação de respeito e cordialidade com suas/seus irmãs/os e, em especial, com sua Nengua Nkisi[26]. Contudo, para ela:

---

[24] Alana fala da cerimônia do *bori* – cerimonia de dar de comer à cabeça – bastante detalhada na obra da antropóloga Miriam Rabelo (2014). Um outro termo utilizado pela ativista é *ronkó* que se refere ao quarto onde as pessoas que passam pelo rito de iniciação ficam reclusas para as ritualísticas.
[25] Alana entrevistada pelo autor em 01/fevereiro/2017
[26] Nengua Nkisi são as sacerdotisas do culto ao sagrado de origem banto/angola.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

> [...] foi um processo árduo, não é? Um processo que, com 13 anos, eu comecei me organizar. Casei. Conheci a vida. Conheci o mundo. Então, não queria mais fazer parte da religião, por conta das doutrinas e resguardo. Dos 13 até eu chegar e fazer santo, eu entrei em transe de abrir mão do Candomblé, de não querer, de não querer participar, de não acreditar que aquilo era, não era o santo que estava me pegando, achando que era alguma coisa do além que tomava posse do subconsciente. Até então conheci um Exu *Espalha Brasa*[27] e ele me fez uma revelação e com três meses depois essa revelação veio à tona e com alguns meses eu fui fazer uma visita ao terreiro dele e lá eu bolei. Ele me acordou, dizendo o que tinha acontecido para eu entender. Ele disse que estava a meu critério se eu quisesse ir embora, pegar as minhas coisas que podia ir. E na minha saída eu não vi mais nada, onde ele me conversou, me passou uma lista. Foi aí que marcaram outra festa sem eu saber, eu bolei novamente e dessa festa, eu fiquei. E quando eu vim saber, eu já estava recolhida, já tinha feito o primeiro Ebó[28] e comecei a acreditar e ver que aquilo fazia parte da minha vida, do meu universo. Então, minha vida não andaria se não fosse o Axé. Então acho que foi um casamento. Uma escolha que os divinos, Deus, Orun[29] já tinha programado para minha vida e que me fortaleceu muito até me trazer ao ponto de quem eu sou hoje. Pois se eu não tivesse o Axé na minha vida, eu seria [...] Eu teria ido por outros caminhos, o qual eu me encontro hoje. O caminho da prostituição, o caminho da marginalidade. Por ter contato com várias pessoas trans, várias desse mundo. Pessoas que optaram por esse outro lado e eu optei pelo Axé. E o Axé me deu o norte para a vida sociocultural que hoje eu tenho.[30]

As vivencias trans*, diante das comunidades-terreiros, se mostram bastante tensas desde a aproximação até os ritos iniciáticos e no decorrer de suas vidas cotidianas nas casas de Candomblé. Até se constituir como uma liderança religiosa – e ser respeitada como tal – Alana passou por diversas situações que a levaram a afastamentos sistemáticos de sua casa de Axé. Diferente de Mauro e Luana, que se afastaram de modo definitivo de suas raízes religiosas, Alana trilhou a sua vivência religiosa perseguindo o seu objetivo de galgar o posto de Nengua Nkisi. Contudo, vivenciou momentos de indecisão diante dos risos sarcásticos direcionados a ela.

O amor de Luana por suas divindades não foi capaz de sublimar os processos de exotificação aos quais ela foi obrigada a suportar, durante o curto período em que

[27] A interlocutora refere-se a uma entidade de seu Tata Nkisi.
[28] Processo de purificação do corpo e preparo para o contato mais direto com as divindades.
[29] Penso que nessa fala Alana quis se referir a Olorun, o Deus supremo para a cultura iorubana.
[30] Alana entrevistada pelo autor em 01/fevereiro/2017

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238

esteve vinculada à sua casa raiz. Embora mantivesse certa regularidade e frequência na sua comunidade-religiosa, ela não se sentia pertencente àquele espaço em razão do sofrimento que enfrentava a cada vez que precisava se transfigurar em uma pessoa que não dialogava com a sua identidade de gênero.

Mauro constitui uma incógnita para alguns membros de sua comunidade religiosa. Embora houvesse um acordo de respeito à identidade transexual dele, entre os adeptos daquela comunidade e seu líder religioso, várias questões de ordem pessoal impediam que tal acordo fosse efetivado. As agressões variavam indo do simples xingamento até a deslegitimação de sua identidade de gênero.

Para concluir

À guisa de conclusão importa salientar que a centralidade do corpo no Candomblé é um dado relevante para entender as problemáticas situações a que pessoas trans* estão expostas nas comunidades-terreiro e em seu entorno. Para repensarmos esse lugar paradoxal, o ideal é que a religião tenha um caráter não universalista e disposto a repensar os seus discursos fundamentais na constituição dos sujeitos, afinal a agência é um dado da formação destes. As dissidências se gênero (e sexuais) desestabilizam a ordem binária de gênero nas comunidades-terreiro e isso causa impactos a ponto de promover modificações nas estruturas das religiões de matrizes africanas, o que, por si só, já fornece elementos para repensarmos as nossas formações dentro de nossas comunidades-terreiro. O campo mitológico nos ajuda a compreender as nuanças de sexualidade e de gênero que norteiam nossas vivências nas comunidades-terreiro, de modo que tais vivências cotidianas estão diretamente relacionadas às nossas práticas ritualísticas, pelo fato de que elas são constitutivas de nossas vidas. Ainda que tenhamos grandes desafios para que as identidades trans* sejam de fato consideradas parte das comunidades-terreiro, estamos avançando no que se refere à inserção delas nesses espaços. Considero que a emergência da discussão nos coloca num lugar de pensar sobre nossas práticas e sobre o modo como lidamos com as vidas de outrem. Desse modo, aprendamos com o Odé/Oxossi a nos respeitarmos e amarmos como irmãs e irmãos.

Referências

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/44990/48602 Acesso em: 02/03/2016.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras. 2001.

BENTO, Berenice Alves de Melo. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamound, 2006.

BENTO, Berenice Alves de Melo. **O que é transexualidade?** São Paulo, Brasiliense, 2008 (Coleção primeiros passos; 328).

BENTO, Berenice Alves de Melo. Política da diferença: feminismos e transexualidades. In: COLLING, Leandro (organizador). **Stonewall 40 + o que no brasil?** Salvador: EDUFBA. 2011, p. 79-110.

BIRMAN, Patrícia. Tramas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. 2005. **Estudos feministas**, Florianópolis, maio-agosto/2005, p.403-414.

BOMFIM, Patrick Thiago dos Santos. **Discriminação e preconceito**: identidade, cotidiano e religiosidade de travestis e transexuais. Dissertação (Mestrado em Psicologia). 132 f. Universidade Católica de Brasília, Brasília. 2009. Disponível em: <https://bdtd.ucb.br:8443/jspui/bitstream/123456789/1939/1/Texto%20completo%20Patrick%20Thiago%20Bomfim%20-%202009.pdf>. Acesso em: 23/07/15

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 2008.

COLLING, Leandro. **Que os outros sejam o normal**: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer. Salvador: Edufba. 2015.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô, Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

DIAS, Claudenilson, CARNEIRO, Anni, FERNANDES, Cristina, GONÇALVES, Denívia. Análise do discurso crítica na práxis do Candomblé. In: **Anais eletrônicos**. Encontro de estudos multidisciplinares em cultura., vol 1, 2014. Disponível em: http://www.cult.ufba.br/enecult/anais/edicao-atual-x-enecult/. Acesso em: 16/05/2015.

DIAS, Claudenilson. Identidades trans* e vivências em candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo). 137 f. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador. 2017. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/28601

DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

FRY, Peter. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1982.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 327-356, jan./jun. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ha/v17n35/v17n35a11.pdf Acesso: 10/08/2015.

GOIKOETXEA, Itziar Gandarias & FERNÁNDEZ, Nagore Garcia. Producciones narrativas: una propuesta metodológica para la investigación feminista. In: AZKUE, Irantzu Mendia, LUXÁN, Marta, LEGARRETA, Matxalen, GUZMÁN, Gloria, ZIRION, Iker, CARBALLO, AZPIAZU, Jokin (eds.) **Otras Formas de (Re)conocer**: Reflexiones, herramientas y aplicacionais desde la investigación feminista. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2014, p. 97-110.

HIRATA, Helena et all. **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

JESUS, Fátima Weiss de. **Unindo a cruz e o arco-íris**: vivencia religiosa, homossexualidade e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. Tese. Fatima Weiss de Jesus; Orientadora, Miriam Pillar Grossi – Florianópolis, SC, 2012. (302 p.; 21cm). Disponível em: http://nigs.ufsc.br/files/2012/01/TESE-FATIMA-WEISS-FINAL.pdf. Acesso em: 25/03/2017.

JESUS, Jaqueline Gomes de. "Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos."(2012). Disponível em: http://issuu.com/jaquelinejesus/docs/orienta__es_popula__o_trans Acesso: 13/06/2014.

LANDES, Ruth. Matriarcado cultural e homossexualidade masculina. In: **A cidade das mulheres**. 2 ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2002, p.319-331.

LATOUR, Bruno. 'Não congelarás a imagem', ou: como não desentender o debate ciência-religião. **Mana**, v. 10, n. 2, p. 349-376, 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/mana/v10n2/25164.pdf> Acesso: 09/03/2016.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Candomblé Religião do corpo e da alma**: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. (Org.) Carlos Moura. Rio de Janeiro: Pallas. 2000 [2004 1ª reimpressão].

MISKOLCI, Richard, A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias,** Porto Alegre**,** ano 11, nº 21, jan. /jun. 2009, p. 150-182. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517-45222009000100008&script=sci_abstract&tlng=pt Acesso: 18/10/2014.

MUSSKOPF, André Sidnei. À meia luz: a emergência de uma teologia gay seus dilemas e possibilidades. 2005. **Cadernos IHU ideias**, ano 3, nº 32, 2005. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/032cadernosihuideias.pdf Acesso: 30/10/2014.

OBADIA, Lionel. **Antropologia das religiões** – perspectivas do homem. Lisboa: Edições 70, 2011.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 11-43, dez., 2019, ISSN 1982-4238

OLIVEIRA, João Manoel. Os feminismos habitam espaços hifenizados – a localização e interseccionalidade dos saberes feministas. **Ex aequo**, n.22, 2010.

Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-55602010000200005 Acesso: 01/05/2015.

PISCITELLI, Adriana. "Tradição oral, memória e gênero: um comentário metodológico". **Cadernos Pagu**, n. 1, p. 149-171,1999.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

RABELO, Miriam. **Enredos, Feituras e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: Edufba, 2014.

RABELO, Miriam. A articulação de corpos e espaços no candomblé. Em: Oro e Tadvald (orgs.). **Circuitos Religiosos**: pluralidade e interculturalidade. Porto Alegre: Editora Circula, 2014a.

RABELO, Miriam. Estudar a religião a partir do corpo: Algumas questões teórico-metodológicas. In: **CADERNO CRH**, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, jan./abr. 2011 Disponível em: http://www.redalyc.org/pdf/3476/347632183002.pdf Acesso: 21/07/2016.

RIBEIRO, Luiz Albero Faria. **Deus é para todos?** travestis, religião e inclusão social. Dissertação (Serviço Social). 159f. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro,

Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?open=1&arqtese=0710336_09_Indice.html. Acesso em: 25/08/2017.

RIOS, Luis Felipe. "LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!": posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. In: **P o l i s e P s i q u e**, V o l. 1, N ú m e r o T e m á t i c o, 2 0 1 1, pp 212-231. Disponível em http://seer.ufrgs.br/PolisePsique/article/view/31540. Acesso: 18/04/2015.

ROMBA, Rui Martins. **O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo**: Estudo de Caso sobre o impacto da religião no quotidiano de praticantes Pessoas Trans. Dissertação (Relações Interculturais). 195 p. Universidade Aberta. 2015. Portugal (EAD) Disponível em: <https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/4463/1/Tese%20Mestrado%20-%20Rui%20Martins%20Romba.pdf>. Acesso em: 25/08/2017.

SANTOS, Ailton Silva. O gênero na berlinda: reflexões sobre a presença de travestis e mulheres transexuais nos terreiros de candomblé. **Texto apresentado no III Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades**. Salvador, 2013 Disponível em <http://www.uneb.br/enlacandosexualidades/files/2013/06/O-g%C3%AAnero-na-berlinda-reflex%C3%B5es-sobre-a-presen%C3%A7a-de-travestis-e-mulheres-transexuais-nos-terreiros-de-candombl%C3%A9.pdf>. Acesso: 25 set 2016.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **Mapeamento dos terreiros de Salvador**. UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008.

SANTOS, Milton Silva dos. **Tradição e tabu**: um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras. Dissertação (Antropologia). 116 p. Pontifícia Universidade

Católica de São Paulo: PUC/SP. 2007. Disponível em: https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/3841/1/Milton%20Silva%20dos%20Santos.pdf Acesso em: 31 dez 2017.

VANCE, Carole, S. A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. In: **Physis – Revista de Saúde Coletiva**. v. 5. n. 1. 1995. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/physis/v5n1/01.pdf Acesso: 17/05/2014.

VUOLA, Elina. "Questões Teóricas e Metodológicas Sobre Gênero, Feminismo e Religião". IN: M. J. Rosado (org.), **Gênero, Feminismo e Religião**. Sobre um campo em constituição. Rio de Janeiro: Garamond, 2015, p. 39-57.

VERGUEIRO, Viviane. Trans*Sexualidade: reflexões sobre a mercantilização do sexo desde a perspectiva transgênera. **Periódicus**. Edição. maio-out/2014. Disponível em: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/viewArticle/10154 > Acesso: 21/12/2015.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/19685/1/VERGUEIRO%20Viviane%20-%20Por%20inflexoes%20decoloniais%20de%20corpos%20e%20identidades%20de%20genero%20inconformes.pdf>. <Acesso em: 23/09/2016.

WOLFF, Erick. A homossexualidade abordada na religião Yorùba. **Revista Olorun**, n. 8, abril, 2012. Disponível em: <http://olorun.com.br/site1/publication/revista-olorun-n-08-abr-2012/10.html?tmpl=component#page/90>. Acesso: 17/03/2017

Recebido em: 15.07.2019
Aprovado em: 31.12.2019

UMA IGREJA MODERNISTA NA PAISAGEM DA CIDADE: UMA ANÁLISE ARQUITETÔNICA E PATRIMONIAL DA IGREJA DE TUNÁPOLIS (SC)

A MODERNIST CHURCH AT LANDSCAPE FROM THE CITY: AN ARCHITECTURAL AND PATRIMONIAL ANALYSIS OF THE CHURCH OF TUNÁPOLIS (SC)

Douglas Orestes Franzen[1]
Uceff Itapiranga

Marciele Wilbert[2]
Uceff Itapiranga

Resumo: O artigo objetivo analisar a dimensão arquitetônica da Igreja Matriz de Tunápolis (SC) diante do seu contexto histórico e patrimonial. O intuito é de compreender a simbologia da arquitetura religiosa modernista, sua manifestação na composição da edificação e sua relevância simbólica para a paisagem e o espaço urbano do município.

Palavras-chave: Tunápolis; Arquitetura Religiosa; Modernismo; Paisagem

Abstract: The objective of this article is to analyze the architectural dimension of the Church of Tunapolis (SC) in a historical and patrimonial context. The aim is to understand the symbolism of modernist religious architecture, its manifestation in the composition of the building and its symbolic relevance to the landscape and urban space of the municipality.

Key-words: Tunápolis; Religious Architecture; Modernism; Landscape.

[1] Doutor em História pela Universidade de Passo Fundo. Docente do Centro Universitário Uceff. E-mail: douglas@uceff.edu.br
[2] Graduanda em Arquitetura e Urbanismo pela Uceff Itapiranga. Email: marcywilbert@gmail.com

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Introdução

A arquitetura religiosa é um elemento significativo para compreender a formação das identidades locais no sentido de relacionar a paisagem com a dinâmica social e histórica. Se formos analisar os manuais mais conhecidos sobre história da arquitetura, os edifícios religiosos tiveram um papel de destaque. Essa realidade se torna menos perceptível quando analisamos as produções destinadas à análise arquitetônica do século XX, como se nesse período a arquitetura religiosa tivesse perdido sua relevância para o contexto da história. É preciso assumir de que a religiosidade perdeu gradativamente espaço na sociedade ocidental devido a processos endêmicos como a secularização e o progresso científico e tecnológico. Esse contexto é ainda mais manifesto se vislumbrarmos a produção arquitetônica no campo do catolicismo.

No entanto, é preciso destacar a significativa produção arquitetônica religiosa no século XX. O relativo desinteresse sobre a arquitetura religiosa nesse período pode ser compreendido pela inserção de novos padrões arquitetônicos no catolicismo, principalmente com a inserção da arquitetura modernista a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965). Essa realidade proporcionou uma linguagem mais austera, mais racional, mais horizontalizada e menos verticalizada, aspecto que proporcionou uma nova dimensão da arquitetura religiosa na paisagem. Nessa perspectiva, nosso objetivo é de compreender a arquitetura religiosa modernista e sua dimensão simbólica no contexto histórico e sua relevância patrimonial e paisagística.

O artigo tem por objetivo apresentar uma reflexão sobre a dimensão arquitetônica e patrimonial da Igreja Matriz da Paróquia Santíssima Trindade de Tunápolis, construída em 1972. De caráter modernista, a arquitetura da Igreja se destaca na paisagem da cidade e constitui um elo entre a cultura, a identidade e a história local.

De significativa importância arquitetônica, em função de seu aspecto moderno, a edificação é simbólica na dimensão patrimonial do município pela sua relação histórica e vinculação com a religiosidade local, aspecto muito significativo para o município de Tunápolis.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Objetiva-se apresentar um panorama histórico e um levantamento arquitetônico visando compreender o contexto da edificação, proporcionando um diálogo de caráter reflexivo com o intuito de fomentar debates sobre a dimensão simbólica da arquitetura modernista como elemento patrimonial. Compreender a dimensão arquitetônica para a paisagem remete à compreensão da identidade, da memória e da cultura do local e sua vinculação com a dinâmica do espaço urbano.

Utiliza-se da metodologia dedutiva que busca analisar premissas que auxiliam a formulação de hipóteses conclusivas acerca da dimensão arquitetônica modernista da Igreja de Tunápolis. Dessa forma, o estudo faz uso de um amparo teórico e conceitual para analisar as dimensões manifestas nos traços e na composição arquitetônica da edificação visando relacionar o templo religioso com o contexto histórico e paisagístico.

A colonização do Distrito de Tunas e sua emancipação político-administrativa

Em 1950 ocorreu a implantação pela colonizadora *Volksverein,* do núcleo colonial que passaria a ser chamado de Tunas. A colonização da região se insere no contexto da colonização de Itapiranga, denominada inicialmente de Colônia Porto Novo, como espaço destinado a receber colonos de ascendência católica e alemã. (EIDT, 2011) Essa singularidade do escopo cultural homogêneo constitui uma base cultural bastante caracterizante da população local, formatando um padrão sociocultural com marcante presença da religiosidade católica. Era uma das características da colonização Porto Novo a formatação de núcleos coloniais alicerçado numa estrutura comunitária marcadamente caracterizada pela presença da escola, do clube social e da igreja.

A colonização Porto Novo teve início no ano de 1926, mas teve seu processo de ocupação ocorrido a partir do leito do Rio Uruguai em direção aos limites fronteiriços de seu território. Nesse sentido, a colonização da região de Tunápolis foi uma das últimas fronteiras ocupadas da gleba Porto Novo.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Imagem 01: Vista parcial da Vila Tunas, ano 1954. Ao fundo a primeira igreja em madeira.

Fonte: Museu Público Municipal, 2019.

Edificações como escolas e igrejas, espaços de relevância coletiva e comunitária, foram as principais prioridades dos moradores da vila. A primeira igreja em madeira (Imagem 01) foi construída pela comunidade católica no ano de 1953, edificação que nos primeiros anos também funcionou como escola. Podemos perceber que a dimensão religiosa e educacional esteve consideravelmente presente no contexto da colonização desde o princípio, aspecto que potencializa o debate que propomos ao considerar a arquitetura religiosa como elemento significativo para o contexto histórico e cultural local.

Política e administrativamente a Vila Tunas foi elevada à categoria de Distrito de Itapiranga no ano de 1961 e a emancipação ocorreu no ano de 1989, com a denominação de Tunápolis.

O patrimônio histórico

O patrimônio histórico possui uma dimensão simbólica que o conecta com o passado, cria elos de memória que dão significados e sentidos para vivências, dão suporte para a manifestação da cultura e da identidade. Nesse sentido, os estudos sobre os lugares e os personagens revelam a importância do passado e da história,

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

pois permitem o entendimento dos fatos e o reconhecimento de contextos sociais, políticos e arquitetônicos dos espaços e das diferentes conjecturas históricas.

Os levantamentos e os estudos históricos, sobretudo sobre o patrimônio de determinado lugar, permitem criar uma relação entre o passado e o presente. Patrimônio aqui é entendido como todos os bens, materiais e imateriais, naturais ou construídos, que uma pessoa ou um povo possui ou consegue acumular, que significam a identidade, vinculam as temporalidades e constituem padrões culturais. Trata-se de todo o patrimônio resultante da ação humana, mas que, além disso, têm sentido, significado e simbologia.

O patrimônio cultural diz respeito ao conjunto de bens, de natureza material e/o imaterial, que guarda em si referências à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos sociais. É um elemento importante para o desenvolvimento, a promoção do bem-estar social, a participação e a cidadania. Enquadram-se aqui, formas de expressão, manifestações artísticas, culinárias, criações tecnológicas, documentais, entre outros.

Estudar um patrimônio é mais do que interpretar as suas características, é também uma maneira de o preservar, seja ele natural, cultural ou edificado. Através dos estudos patrimoniais é possível levar à comunidade em geral a importância destes bens, incentivar políticas de preservação, fomentar uma educação patrimonial e significar o contexto histórico e cultural diante da singularidade de determinado bem.

No caso da Igreja de Tunápolis é preciso vislumbrar a sua dimensão patrimonial a partir de duas perspectivas. A primeira no sentido de sua vinculação histórica e da representatividade da religiosidade católica para o contexto histórico e cultural. A segunda pela sua dimensão arquitetônica modernista, elemento muito significativo, pois remete a uma interpretação da Igreja como uma linguagem de uma época, de um padrão arquitetônico que representou a inserção dos conceitos de arquitetura moderna para a Igreja Católica.

Nessa perspectiva, a reflexão sobre a relevância arquitetônica da Igreja de Tunápolis se faz necessária no sentido de dar a ela seu devido valor patrimonial e paisagístico. A arquitetura modernista já é tratada como um valor patrimonial por ser reflexo de um contexto histórico do século XX e o seu reconhecimento parte da sua

identificação e pelos seus atributos que viabilizem a sua conservação por aspectos estéticos, históricos, educacionais, memoriais e simbólicos. (OKSMAN, 2011)

A arquitetura religiosa modernista: uma dimensão patrimonial

A arquitetura religiosa se destaca na paisagem pela sua dimensão simbólica e patrimonial. Ela é referencial para o contexto do espaço pela sua manifestação arquitetônica e cultural, sendo um registro da ação da sociedade em seu tempo.

Nessa dimensão, a arquitetura religiosa moderna manifesta uma concepção construtiva que refletiu o processo de abertura do catolicismo aos desafios do contexto histórico dos séculos XIX e XX. Nas propostas modernistas do século XX a arquitetura se prostrou no sentido de valorizar a funcionalidade e a técnica em detrimento de questões estéticas, plásticas, artísticas e ornamentais. No entanto, o que se viu na prática foi a solicitação de se manter um programa simbolicamente voltado para questões poéticas e metafóricas. (LIMA JUNIOR, 2016)

A arquitetura moderna representou uma manifestação das demandas contextuais do século XX, do avanço tecnológico e industrial, das necessidades do mercado, das possibilidades arquitetônicas advindas da concepção de design, da funcionalidade e de uma linguagem mais racional para o conjunto arquitetônico.

Segundo Lima Júnior:

> Do ponto de vista formal, o racionalismo e o funcionalismo reduzem a arquitetura a seus elementos essenciais, organizando-se basicamente através de uma retícula horizontal e outra vertical, que proporciona uma composição simples e clara, repudiando o ornamento e suas atribuições simbólicas. A ênfase recai sobre a abstração da forma, manifesta nas estruturas, nos elementos e formas geométricas puras. (2016, p. 21)

Para compreensão da especificidade do nosso objeto de estudo, é preciso compreender a demanda da arquitetura religiosa moderna a partir da realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), que reformulou diversos princípios e doutrinas do catolicismo cristão ao contexto da modernidade. Nessa dimensão, o objetivo dessa reformulação visou ressignificar atos litúrgicos como a eucaristia e a participação mais ativa dos fiéis nas celebrações. (MARTINS, 2015)

O documento conclusivo sobre as práticas da arte e da arquitetura religiosa advindo do Concílio Vaticano II foi a Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia, mais precisamente o Capítulo VII – A Arte Sacra e as Alfais

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Litúrgicas. Segundo o documento, a Igreja nunca considerou um estilo como próprio seu, mas aceitou os estilos de todas as épocas. Na perspectiva da construção de edifícios sagrados, a Constituição reconhece que a Igreja aceitou ao longo do tempo na matéria, na forma e na ornamentação, as mudanças que o progresso técnico foi introduzindo. (VATICANO, 1963) Resumidamente, através dessa afirmação, a Igreja dava sinal verde para a manifestação da arquitetura moderna em seus templos e edifícios, até então marcadamente mais historicista através dos estilos góticos, românico e classicista. O movimento moderno que já estava consolidada na arquitetura civil, passa a se manifestar nos templos religiosos a partir da década de 1960.

Reside nesse aspecto um elemento significativo na representação simbólica da Igreja de Tunápolis. Ela pode ser considerada uma das primeiras manifestações da arquitetura moderna na região manifesta em templos religiosos. Esse aspecto é muito significativo visto que a grande maioria das igrejas católicas feitas em alvenaria, edificadas na região da antiga colonização Porto Novo, manifestavam uma linguagem arquitetônica de revivalismo gótico.

A Igreja Matriz de Tunápolis uma perspectiva histórica

Tunas se desenvolveu com base nos padrões da colonização Porto Novo, colonizada por alemães católicos. Historicamente teve manifesta desde o início da colonização a preocupação com o espaço comunitário, um local onde as famílias pudessem se reunir para expressar a religiosidade. De maneira geral, religião e educação fundiam-se na dinâmica social e cultural. Essa situação repetia-se como um padrão na maioria dos centros comunitários das vilas, primeiro em função da religião, e segundo em função do sentimento comunitário e cultural.

As edificações de caráter coletivo, como igrejas, escolas e centros comunitários eram construídas em sua maioria com o trabalho voluntário das famílias, em alemão denominado de *Frohnarbeit*. As famílias de colonizadores trabalhavam em equipe, auxiliavam umas às outras. Essa condição estendeu-se também a organização política e religiosa, espaços públicos como igrejas, por exemplo. Essas obras de interesse coletivo eram construídas em conjunto, cada família auxiliava com materiais construtivos, donativos em moeda ou espécie, além

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238

de muitas horas de trabalho braçal. Essa era uma maneira de, em meios às dificuldades do processo colonizador, promover o desenvolvimento da colônia através de uma coerção social e cultural liderado pela Igreja Católica, que caracterizou grande parte da dinâmica histórica local.

Em Tunas, a primeira missa foi rezada em 21 de Setembro 1951, nos primórdios de colonização quando ainda não havia uma igreja edificada. Moravam na vila em torno de 50 pessoas. Em maio de 1953, iniciou-se a construção da primeira igreja, toda em madeira, onde também funcionou a primeira escola sendo escolhida a Santíssima Trindade como sua padroeira. A simbologia da Santíssima Trindade é manifesta pelo componente espiritual e por um componente geográfico, pois ao centro da vila Tunas confluem três riachos que dão à comunidade católica a sua denominação.

Em 1963, já se manifestava na comunidade a necessidade de construção de uma nova igreja, sendo realizada naquele mesmo ano uma festa popular com o objetivo de arrecadar recursos financeiros para a construção. No ano seguinte, cada família forneceria a contribuição de um porco como forma de angariar capital para a construção. Foram as primeiras manifestações em prol da construção da nova igreja que só se concretizaria em 1976.

Em 05 de setembro de 1971, reuniram-se os sócios da comunidade e representantes dos setores da indústria, comércio e agricultura para eleger a comissão que organizaria o projeto e a execução da nova igreja. A comissão ficou assim formada: Arnoldo Eidt- presidente, Egon Berger-tesoureiro e Waldomiro Frantz-secretário.

O projeto da nova igreja foi elaborado por Emílio Benvenutto Zanon, artista autodidata conhecido por conceber obras no campo da arquitetura religiosa, arte vitral e restaurações. Zanon realizou inúmeras pinturas e croquis arquitetônicos principalmente na região serrana do Rio Grande do Sul. Para coordenar a execução da obra e organizar o orçamento foi contrato o mestre de obras Adão Thomas e o Padre Vigário Wunibaldo Steffen para auxiliar na gestão dos recursos financeiros e administrativos.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Imagem 02: Croqui de concepção arquitetônica da Igreja

Fonte: Paróquia Santíssima Trindade

A imagem do quadro é uma pintura feita por Emílio Zanon que apresenta a proposta da nova igreja através da pintura nanquim, técnica utilizada por antigos arquitetos e artistas que consiste na aplicação da tinta nanquim em uma superfície de papel com o uso de penas ou pincéis de bambus.

Por ser artista autodidata o projeto feito por seu Emílio não apresentava as instalações elétricas, sanitárias e de cobertura, um desafio para a comissão, que após diversas negociações contratou o construtor José Pedro Ott para executar os serviços da cobertuta da igreja e seus acabamentos. Assim em maio de 1972 iniciou-se a construção da nova Igreja.

Para a execução da obra foram organizadas 10 equipes de trabalhadores voluntários residentes em Tunápolis. O processo de execução foi extremamente conturbado em função das dificuldades de contato e pela pouca participação de Emilio Zanon na obra. De qualquer forma, o arquiteto ficou responsável pelo levantamento das paredes semi-ocas; fundir e colocar os elementos vazados e os respectivos vitrais; fazer o contrapiso de tijolos rejuntados e as escadarias de acordo com o projeto. As plantas da mobilia da plateia e do altar também foram de sua autoria, bem como a pintura aos fundos do altar.

Em Abril de 1974, iniciou-se a colocação do telhado, a obra começava a tomar forma, mas apenas em 1976 ela foi totalmente finalizada com a colocação do piso e

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238

do forro. Em Outubro daquele mesmo ano o Bispo Dom José Gomes benzeu e inaugurou finalmente a nova igreja.

O projeto e sua dimensão arquitetônica

Como já citado, a autoria do projeto original da nova igreja foi do Senhor Emilio Benvenutto Zanon, que o ilustrou à mão. O detalhamento do projeto original não consta no arquivo da Paróquia e, por isso, recentemente um escritório de engenharia local foi contratado (Bordô Engenharia) para efetuar o levantamento e criou a planta virtual através de um software. Através das plantas é possível identificar as principais formas, o destaque dos vitrais nas fachadas e o significativo pé direito.

Imagem 03: Vista da Igreja Atual

Fonte: Acervo dos Autores, 2018.

Na fachada frontal, o programa é composto por uma marquise que se conecta com o volume lateral da edificação em justaposição ao volume angular superior. A combinação de formas e volumes é um dos artifícios plásticos da arquitetura moderna.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Imagem 04: Planta virtual da fachada Principal

Fonte: Arquivo da Paróquia Santíssima Trindade

Ao analisar a edificação na sua composição arquitetônica, podemos perceber características do movimento moderno. O primeiro a destacar é a platibanda na cobertura, aspecto que proporciona uma estética singular para a edificação. O segundo elemento é a volumetria que alterna planos e superfícies curvas com traços retilíneos e angulares. A volumetria curva é um elemento muito presente na arquitetura modernista, onde a sinuosidade das formas representa uma composição arquitetônica peculiar.

Imagem 05: Corte Longitudinal

Fonte: Arquivo da Paróquia Santíssima Trindade

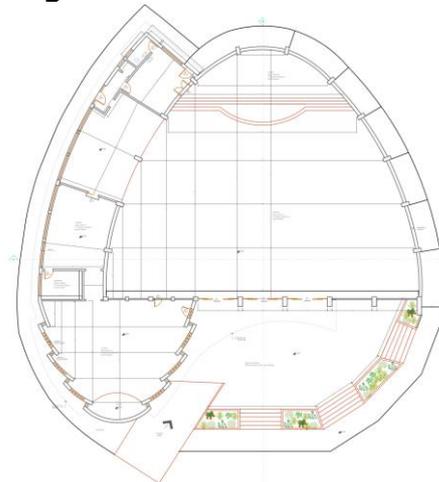
Conforme Martins (2015), a arquitetura religiosa modernista se caracteriza de maneira geral por uma ruptura formal, material e programática com forte traços de uma arquitetura racionalista.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

> Geralmente são construções de alvenaria, com estrutura e lajes em concreto, a forma seria cada vez reduzida a volumes geométricos, mais abstratos e elementares. Os materiais como o vidro, ferro e compensados de madeira substituiriam grossas e pesadas paredes. A busca por uma relação entre interior e exterior através dos panos de vidro seria explorado nos partidos cada vez mais fluidos. (MARTINS, 2015, p. 153)

No ambiente interno é preciso destacar a preocupação com a planta livre no sentido de proporcionar uma ambientação mais unificada para os fiéis, no sentido de promover um ambiente mais singular e aproximar os fiéis do altar. A planta circular favorece a compreensão de que não há diferenciação espacial dentro do templo, aspecto que fortalece princípios cristãos de igualdade e comunhão, elemento muito representativo no contexto do Concílio Vaticano II. (MARTINS, 2015)

A planta circular foi utilizada em variados momentos da história da arquitetura, como manifestação simbólica e ritualística, tendo muita aceitação em templos religiosos desde a antiguidade. Para o catolicismo, a forma circular também possui um valor simbólico significativo, desde a liturgia com o ritual da hóstia sagrada que simboliza o Corpo de Deus, até o conjunto da Santíssima Trindade, formado por três círculos que se intersectam. (LAPA, 2015)

Imagem 06: Planta baixa técnica

Fonte: Arquivo da Paróquia Santíssima Trindade

Os vitrais refletem uma característica marcante da fachada. Externamente, eles formam um mosaico policromático. No interior da igreja a cor dos vidros é refletida para o piso e paredes através da claridade da luz externa.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238

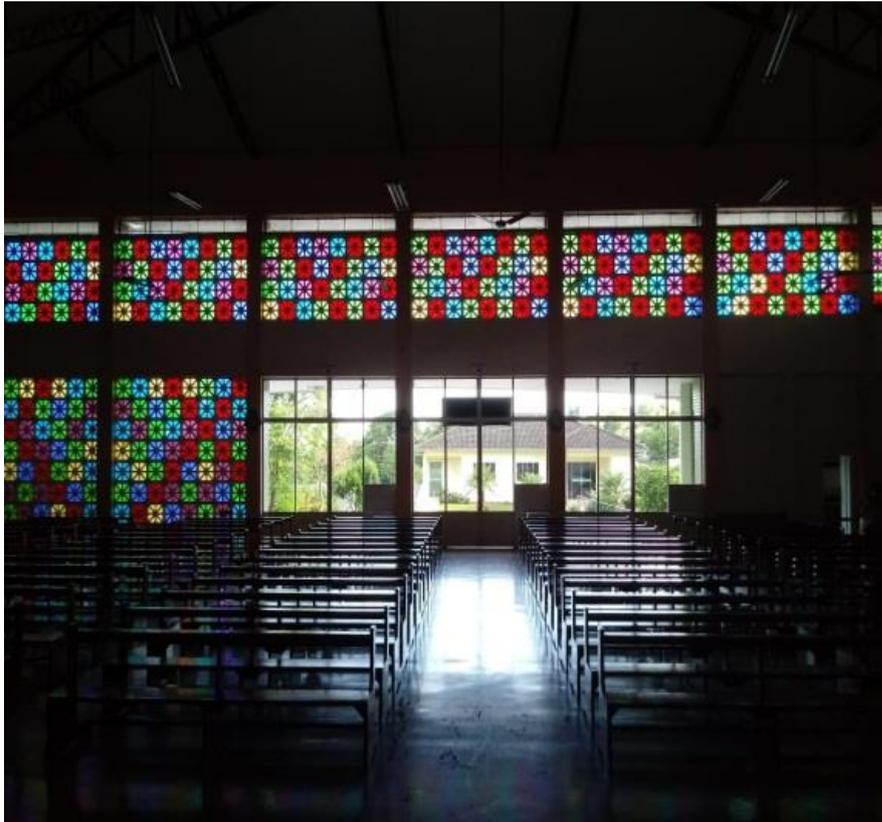
Imagem 07: Identificação dos vitrais na Fachada Frontal

Fonte: Acervo dos Autores, 2018.

Imagem 08: Vitrais no ambiente interno

Fonte: Acervo dos Autores, 2018.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Imagem 09: Vitrais na entrada da igreja

Fonte: Acervo dos Autores, 2018.

Outro detalhe que é importante destacar são os pilares que sobressaem do volume secundário da edificação. Eles constituem um detalhe marcante na fachada e configuram o ambiente interno; ali foram inseridas janelas tipo basculantes com vitrais colorido.

Os cobogós, empregados na platibanda da cobertura, também são caracterizantes nas fachadas. É importante ressaltar que os vitrais nas fachadas e nas janelas e os cobogós foram moldados e executados pelo autor do projeto. O cobogó é um elemento muito utilizado na arquitetura modernista brasileira pelo seu potencial de conforto térmico.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Imagem 10: Elementos vazados com cobogós

Fonte: Acervo dos Autores, 2018.

A pintura do altar representa a Santíssima Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. De significativa relevância para o conjunto arquitetônico, a pintura está representada na parede curva e simboliza a convergência do ambiente interno da Igreja.

Imagem 11: Perspectiva do altar

Fonte: Acervo dos Autores, 2018

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238

O telhado é formado por um conjunto de treliças metálicas, que dão sustentação à cobertura. Com a cumeeira ao centro, a inclinação das águas ocorre para as laterais em direção à platibanda.

Considerando a época em que foi projetada e os recursos técnicos que existiam, quando da sua construção, a igreja marcou um período importante na história do município de Tunápolis. Construir uma edificação contemporânea em estilo modernista em uma localidade essencialmente ruralizada foi com certeza um grande desafio, aspecto que exponencializaria a igreja na sua relevância patrimonial.

A Igreja Matriz como patrimônio arquitetônico e cultural

O patrimônio arquitetônico se manifesta como um elemento de considerável relevância na atualidade no sentido de fomentar a ideia de um pertencimento social e cultural, de um vínculo histórico advindo das relações constituídas no passado e no presente. Desta forma uma edificação não precisa ser centenária ou tombada para ser considerada um patrimônio histórico, basta estar relacionada com a história das pessoas e da paisagem.

> Os objetos, edifícios e lugares são objetos materiais, portadores de uma mensagem ou de um argumento cuja validade, no quadro de um contexto social e cultural determinado e de sua compreensão e aceitação pela comunidade, os converte em um patrimônio. (CARTA DE BRASÍLIA, 1995, p. 3)

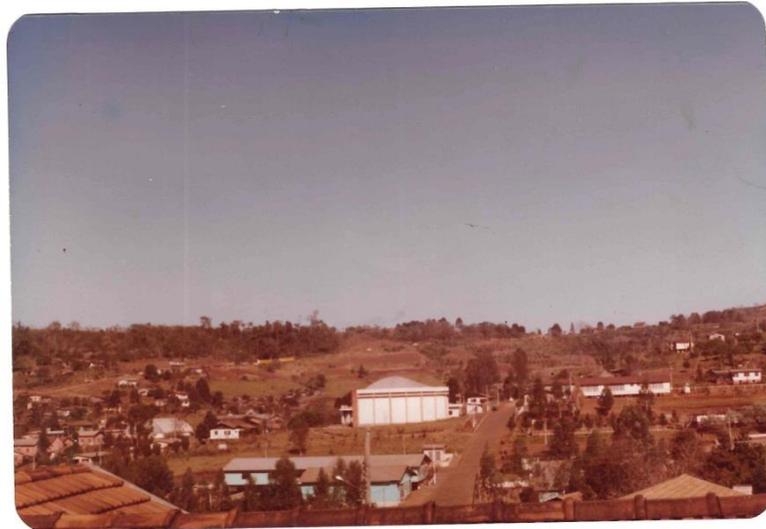
A igreja é o símbolo representativo da organização social e cultural de Tunápolis, a religiosidade foi um elo marcante do seu processo de desenvolvimento e teve uma ligação direta com a escolarização, a formação das comunidades católicas. A organização social e comunitária gira em torno da instituição religiosa, sendo um elemento de convergência cultural e histórica.

Nesse sentido, a Igreja matriz de Tunápolis, construída por volta da década de 70, representa um patrimônio arquitetônico em função da importância que teve para o município. Sua construção certamente é resultado dos aspectos religioso e empreendedor dos primeiros moradores que não mediram esforços para durante 15 anos (1961 a 1976), organizar a construção da edificação.

Para os moradores da antiga Vila Tunas a proposta de uma igreja com planta circular, destoante dos padrões retangulares até então vigentes na região naquela

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238

época, com paredes de alvenaria e vitrais nas fachadas, representou uma verdadeira obra de arte e um símbolo de prosperidade. Época em que a maior parte das residências, igrejas e outras edificações eram de madeira, a alvenaria lentamente passou a ser empregada nas concepções arquitetônica.

Imagem 13: Vista parcial da Vila Tunas no ano de 1980 tendo a igreja ao centro.

Fonte: Museu Público Municipal, 2019.

A Igreja na sua dimensão arquitetônica é uma das edificações mais antigas do município no que concerne à sua relevância comunitária e paisagística. A paisagem é um elemento de referência cultural e simbólica. Na concepção de Pesavento (2007, p. 4), "a construção de identidades urbanas tem seu acabamento na construção de paisagens, onde o enquadramento do espaço construído com seus elementos referenciais e icônicos se enlaça com o meio natural".

Maximiano (2004) entende de que a paisagem é entendida como um produto visual onde interagem elementos naturais e sociais, inerentes a um mesmo espaço, que pode ser cartografada em escalas com variadas perspectivas. Nesse sentido, não se confunde com espaço, mas um elemento integrante dele, sendo um parâmetro ou medida multidimensional de análise espacial.

Pela sua localização destacada no contexto da paisagem urbana, a igreja aqui analisada tem um potencial patrimonial significativo. Ela constitui um elo representativo para o contexto espacial, sendo símbolo representativo e elemento de

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238

convergência para localização espacial e paisagística da cidade. A edificação está inserida na paisagem da cidade muito antes da emancipação do município; como podemos ver na Imagem 13, possui uma história, uma representatividade no contexto espacial.

Imagem 14: Perspectiva urbana de Tunápolis com destaque para a Igreja Matriz

Fonte: Google Earth. Adaptado pelos autores, 2019.

A Imagem 14 ilustra a localização da Igreja no contexto urbano de Tunápolis, onde percebemos sua localização centralizada, num nível de terreno mais elevado, o que a destaca na paisagem local.

Considerações Finais

É fundamental criar formas de manter viva a história e preservá-la de tal forma que gerações futuras também consigam ter acesso ao que ao patrimônio do lugar onde vivem. O patrimônio possui um potencial educativo, representativo e identitário importante para a constituição da ideia de pertencimento e de vinculação das gerações contemporâneas com a história.

A igreja de Tunápolis é significativa pela sua arquitetura modernista, pois representa uma das primeiras manifestações arquitetônicas modernas em edificações religiosas no contexto do Concílio Vaticano II. O projeto arquitetônico manifesta uma

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238

linguagem racional e austera e simboliza uma vinculação da identidade religiosa com o contexto paisagístico.

Com uma análise dedutiva podemos concluir que a igreja modernista de Tunápolis é significativa e representativa para a paisagem. Na concepção de Pesavento (2007), a paisagem é determinante na construção de identidades, cujos determinantes espaciais nos quais se enfatiza a arquitetura constituem a dinâmica do meio natural e do espaço urbano. Nesse sentido, reforça-se a necessidade da valorização da igreja pelo seu componente arquitetônico e que possa servir de referencial para a população local como um elo do presente constituído com a história e a memória.

Referências

Arquivo do Museu Público Municipal de Tunápolis. Acervo fotográfico, 2019.

Carta de Brasília. **Documento Regional do Cone Sul sobre Autenticidade.** Portal do Iphan, 1995. Disponível em < http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20Brasilia%201995.pdf> Acesso em 18/04/2019.

EIDT, Paulino. Projeto Porto Novo: utopia ou etnocentrismo? **Revista Esboços**, v. 18, n. 25, p. 184-211, ago 2011.

LAPA, João David F. **Variações tipológicas da planta circular na arquitetura ocidental.** 208 f. Dissertação de Mestrado da Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto. Porto, Portugal, 2015.

LIMA JUNIOR, Márcio Antônio. **O traço moderno na arquitetura religiosa paulista**. 368 p. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016,

MAXIMIANO, Liz Abad. **Considerações sobre o conceito de paisagem**. In: Revista Raega. Curitiba, n. 8, p. 83-91, 2004.

MARTINS, Jorge A. R. **Arquitetura religiosa após Concílio Vaticano II**: adequação do espaço celebrativo ao rito litúrgico – o caso do Alto Minho. 476 p. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola Superior Gallaecia. Portugal, 2015.

OKSMAN, Sílvio. **Preservação do patrimônio arquitetônico moderno: a FAU de Vilanova Artigas**. 128 f. Dissertação de Mestrado da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.

PESAVENTO, S. J. História, Memoria e Centralidade Urbana. **Revista Mosaico,** p. 3-12, v. 1, n. 1, jan./jun. 2008.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 44-63, dez., 2019, ISSN 1982-4238

POLAK, Michael, **Memória e Identidade Social,** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol5 nº 10, 1992. Pg. 200-212. Disponível em <www.pgedf.ufpr.br/memoria%20e%20identidadesocial%20A%2> . Acesso: 05/12/18

VATICANO. **Constituição Conciliar Sacrosantum Concilium sobre a Sagrada Liturgia**. 1963. Disponível em <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html> Acesso em 12 de Abril de 2019.

Recebido: 27.05.2019
Aprovado: 25.11.2019

O IMPÉRIO ROMANO E PODER DA IGREJA CRISTÃ: BISPOS E HOMENS SANTOS, E A ATUAÇÃO POLÍTICA NAS CORTES IMPERIAIS DO IV ao VI SÉCULO

THE ROMAN EMPIRE AND THE POWER OF CHRISTIAN CHURCH: BISHOPS AND HOLIES MEN, AND THE POLITICAL ATUACTION IN THE IMPERIAL COURTS OF THE IV AND VI CENTURY

Kelly Cristina da Costa Bezerra de Menezes Mamedes[1]
Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo: O período que se estende entre os séculos IV e VI é marcado pela progressiva aproximação entre o Império Romano e a Igreja cristã. A anterior hostilidade do Império manifestada em ações persecutórias é substituída pela concessão de privilégios e a proteção a uma Igreja cujo número de adeptos aumenta de forma constante se espalhando por todas as regiões dos domínios imperiais e por todos os grupos sociais que formam a sociedade tardo romana. É notório que, após o Édito de Milão, em 313, os bispos e os chamados homens santos se tornarão cada vez mais influentes no ambiente cortesão e com um acesso cada vez maior ao próprio imperador. Este presente artigo pretende analisar a hierarquização e organização da estrutura da Igreja Cristã e o papel que desempenhavam esses religiosos no cenário político romano tardio.

Palavras-chave: Poder; Igreja; Império

Abstract: The times extending between the fourth and sixth centuries marked by progressive rapprochement between the Roman Empire and the Christian Church. The previous hostility of the empire manifested in persecitory actions is replace by the granting of privileges and the protection to the Church whose number of faithful increases steadily spreading throughout all regions of the imperial areas and by all social groups that form de late roman society. It is remarcable thar after the Edict of Milan in 313, bishops and so called holies man will increasingly influential in Court's atmosphere and with ever greater acess to the emperor himself. This paper intend to analize the hierarchy and organizacion of the Christian Church's struture and the role palyed by these religious men in the Late Roman political scene.

Key-words: Power; Church; Empire

[1] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Mato Grosso/PPGHIS. E-mail: kelly_mamedes@hotmail.com, professora da Faculdade Católica de Mato Grosso em História da Igreja.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

À medida que o Império Romano se cristianiza percebemos um crescimento dos privilégios da religião cristã e da sua Igreja, e consequentemente o aumento do poder de seus membros, especialmente daqueles que integravam seu corpo clerical. Desta forma temos cada vez mais a presença de bispos e monges transitando e exercendo influência dentro do ambiente cortesão e junto ao imperador.

É com Constantino que se abre uma nova perspectiva ao cristianismo (RIBEIRO, 1995, p.16). Através do Édito de Milão em 313 a religião cristã alça condições de igualdade com as demais formas de crenças existentes. O imperador parece convencido de que o cristianismo seria importante para a execução de sua política imperial, uma religião que poderia ampliar suas bases de apoio. A liberdade de culto concedida a Igreja cristã inaugurou um novo estágio de desenvolvimento do ofício episcopal na Antiguidade Tardia.

As relações de poder entre Igreja e Estado seguem por um bom tempo em equilíbrio, o imperador deveria submeter-se às prescrições eclesiásticas e conduzir seu governo de acordo com os preceitos cristãos, porém, com o passar do tempo, o monarca passa a estender cada vez mais seu poder sobre a Igreja. Se, por um lado, o cristianismo passou a ser a religião mais favorecida, com a concessão de terras, construção de templos, isenções fiscais, funções públicas, por outro, vai cada vez mais sacrificando a sua autonomia. A associação Igreja e Estado que se deu a partir de Constantino acarretou uma interferência direta do poder imperial nas questões religiosas.

Durante o governo de Teodósio, nos anos de 379-395, o cristianismo se torna a religião oficial do Império, enquanto as outras doutrinas passam a ser marginalizadas. O imperador desejou não apenas converter seus súditos, mas tornar a nova religião uma instituição universal e oficial (RIBEIRO, 1995, p. 16).

Favorecido pelo poder imperial o cristianismo começou cada vez mais a se expandir com ímpeto. Segundo Lamoreaux, a Igreja passou a ser mais institucionalizada, configurando-se uma hierarquia eclesiástica com competências administrativas e jurisdicionais, estabeleceu-se estatuto privilegiado aos clérigos, que passaram a usufruir de benefícios fiscais e a dispor de patrimônios resultantes de doações e liberalidades (1995, p. 143). No IV século, numerosas igrejas foram

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238

construídas graças às doações imperiais, templos notáveis que se assemelhavam ao palácio do monarca.

Com isso, destacamos que se a Igreja perdeu uma parcela de sua liberdade frente a interferência do poder imperial, ganhou em contrapartida um espaço cada vez mais amplo dentro das esferas do poderio estatal. Bispos e membros do clero passaram a usufruir de uma posição privilegiada não apenas na sociedade, onde muitas vezes desempenharam o papel de executores da vontade imperial (GILVAN VENTURA, 2006, p. 263), mas também dentro da própria corte.

A influência das figuras eclesiásticas na sociedade tardo antiga romana obedece a múltiplos fatores. A condição sacerdotal representou nesse momento um elemento novo que proporcionou àqueles que detinham cargos clericais não apenas uma liberdade de ação, bem como um prestígio que reforçava a liderança dessas pessoas.

Daí a importância em ressaltarmos quem eram essas pessoas e como o exercício de suas funções perpassava dentro da política do Império Romano. Para isso nos propusemos nesse trabalho buscar analisar essa relações de poder em dois momentos: primeiro buscamos traçar de forma mais genérica e normativa a constituição e transformações do clero cristão dos primeiros séculos até VI, temos a consciência de que as generalizações levam a esquecer as peculiaridades regionais ou temporais em um âmbito tão heterogêneo como o Império Romano ao largo de um período histórico de pelo menos seis séculos, mas entendemos que seria muito difícil traçar todas as peculiaridades em poucas páginas. Na segunda parte nos propusemos a trabalhar mais especificamente como duas das principais figuras clericais nesse contexto histórico, a saber, os bispos e homens santos, e a forma como se articulavam dentro das esferas de poder nos séculos IV e VI.

O clero nos primeiros séculos

Os distintos ministérios surgiram nas comunidades cristãs conforme as necessidades de cada uma. Os ofícios de bispo, presbítero e diácono já existiam desde muito cedo no cristianismo e se mantiveram de forma bastante estáveis no que concerne ao significado interno de sua função, mas com o decorrer do tempo

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238

percebemos que houve uma delimitação maior de seus papeis, bem como uma ampliação. A condição para admissão em cada cargo também sofreu modificações.

Nas cartas de Inácio de Antioquia aparece a figura de um bispo monárquico à frente das comunidades cristãs como garantia de sua unidade, mas para isso está cercado do conselho de outras figuras, qual sejam, os presbíteros e os diáconos (Carta aos Tralianos II, 2 e III 1). Esta "tripla hierarquia", bispos, presbíteros e diáconos, foi a que se estabeleceu desde muito cedo no seio destas sociedades.

Os bispos assumiram cada vez mais a função de serem os reitores das comunidades em todas as manifestações do seu cotidiano, na prática da fé durante homilia, no desempenho correto das atividades litúrgicas, como na administração do batismo e celebração da eucaristia, era ainda o responsável pela manutenção do ideal de vida cristã dentro das sociedades. Cabia aos bispos dirigir os trabalhos de beneficência e estar pronto a socorrer a população em caso de crise. Ele representava a sua igreja nas relações com outras igrejas locais e em reuniões dos sínodos. Assim percebemos que o seu cargo ocupava uma posição central não apenas dentro da igreja, mas também junto aos fiéis. O representante desse ofício tinha o dever de conduzir os homens ao reino de Deus e por isso deveria, pelo menos em tese, ter uma vida exemplar dentro dos princípios cristãos.

Conforme a doutrina cristã, o poder do bispo era oriundo da palavra de Cristo e para evitar que a avareza, a ambição e a ignorância tomassem conta dos ocupantes desses ofícios era indicado que a comunidade estivesse presente na eleição de um novo bispo e cuidar para que o novo eleito fosse detentor de santidade e virtude, dada a importância desse cargo. A comunidade deveria ser um importante polo de cooperação, pois era ela que conhecia a vida de cada um de seus membros e poderia emitir um juízo sobre a conduta do candidato. Os bispos das províncias tomavam parte nesta escolha, a validade dessa eleição dependia de seu assentimento já que cabia a eles a legitimidade do procedimento (BAUS,1996, p. 497).

O primeiro requisito para um bispo era o profundo conhecimento das escrituras, pois cabia a ele ser o intérprete da palavra "Divina" perante a comunidade. A idade avançada poderia ser outro fator de mérito, já que poderia oferecer maiores garantias de uma maturidade intelectual e moral do que os mais jovens. A estes, para serem eleitos, se indicava um exame mais rigoroso de capacidade. Aos que haviam

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

sido casados por mais de uma vez ou se fossem bígamos teriam seu acesso ao cargo vetado, assim como a conduta das esposas e filhos deveriam estar em harmonia com a moral cristã.

Os presbíteros que eram os conselheiros e assessores dos bispos, colaboravam nos processos judiciais contra os cristãos, mas não tinham uma posição muito definida no seu papel junto à comunidade. No início do século III, houve uma crescente importância do seu ofício e esse aumento se deveu graças ao crescimento do número de cristãos principalmente na parte mais rural, em lugares onde era mais difícil a nomeação de um bispo. Outro momento em que o papel do presbítero assumia uma importância maior era em tempos de impedimento do titular da cátedra episcopal, como no caso do encarceramento de um bispo ou mesmo enfermidade. A comunidade não poderia ficar desassistida e nesse caso eles poderiam desempenhar funções que não eram de sua competência como receber a confissão de pecados e conceder remissão.

Os diáconos se apresentavam como os principais auxiliares dos bispos, sobretudo nos cuidados com os mais desfavorecidos e na administração temporal. Estavam em contato frequente com os membros particulares da comunidade, e poderiam informar ao bispo tudo o que ocorria dentro dessa sociedade, o que lhes assegurava uma alta influência nas decisões locais.[2] Segundo a recomendação da *Didascalia* a adequada cooperação entre bispos e diáconos era vista como benéfica à boa condução religiosa na comunidade cristã. (*Didascalia apostolorum*, apud, ÁLVAREZ, 2001, 122)

O aumento do número de adeptos ao cristianismo nas principais cidades do mundo antigo, tais como Roma, Alexandria, Antioquia, Jerusalém, levou às igrejas a partir do século III a favoreceram o desenvolvimento de graus de ofícios clericais já existentes nas comunidades evangélicas, que estavam em ordem mais baixa que os diáconos, tais como os subdiáconos, acólitos, exorcistas, leitores e hostiários. Alguns exerciam funções litúrgicas, outros, tarefas mais especiais de beneficência eclesiástica como o cuidado dos enfermos, doentes mentais e epiléticos, sendo que estes últimos em geral ficavam a cargo dos exorcistas. Os subdiáconos eram auxiliares diretos dos

[2] De acordo com uma passagem que podemos ler na Didascalia os diáconos serão "os ouvidos e boca, coração e alma" para os bispos. Didacalia apostolorum, 2, 44, 4.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

diáconos e os acólitos ajudantes dos subdiáconos. Em grau mais baixo estava o leitor, que tinha a função de ler em voz alta nos momentos do culto, que nos leva a supor que eles possuíam algum tipo de formação especial. Aos exorcistas cabiam a função de expulsar os demônios, mediante ritos próprios de exorcismo. Os hostiários vigiavam o acesso às igrejas ou lugares de culto. A nomeação desses cargos era de incumbência exclusiva dos bispos, que poderia naturalmente consultar a comunidade a respeito dos candidatos. (ÁLVAREZ, 2001, p. 271)

O crescimento das igrejas e o aumento de sua organização acabaram por impor cada vez mais o desenvolvimento da liturgia, especialmente a batismal e a do rito eucarístico, assim como a criação de novos ofícios hierárquicos, tais como: os arquidiáconos que ajudavam os bispos na administração dos bens materiais da diocese e no exercício do ministério episcopal, os cubiculários que eram conselheiros que acompanhavam permanentemente os bispos e o ecônomos que eram os responsáveis pela administração dos bens da paróquia.[3]

As grandes comunidades cristãs eram consideradas como um *locus* de grande importância e por isso captavam uma quantidade maior de doações dos fiéis que eram por sua vez destinadas às múltiplas funções e dificuldades enfrentadas pelas comunidades. Durante o século III, algumas doações se revestem com caráter de um tributo ou contribuição mensal e seus fundos iam para a arca da comunidade. Com isso as igrejas passam a adquirir fundos e bens, cuja inspeção cabia em última instância ao bispo. (ÁLVAREZ, 2001, p. 271)

O clero e a Igreja no império

No começo do século IV surge a concepção da necessidade de um Estado clerical no seio da comunidade eclesiástica com diferentes graus e cada um com ofícios específicos a serviço da comunidade cristã. A legislação sinodal e pontifícia da época tentou garantir uma melhor eficácia do ofício clerical. Com esse objetivo, se estabeleceu uma maior precisão sobre as diferentes condições para a admissão dos candidatos, se colocou mais claramente o campo de ação dos diferentes ministérios e

---

[3] O aumento do número de cristãos nas cidades mais populosas levou a necessidade de se habilitar outros lugares de culto, distintos da igreja episcopal. Inicialmente em Roma, estas igrejas se chamaram *Títulos*, as quais foram designados clérigos fixos; fora de Roma se generalizou o nome de "Paróquia".

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238

um cuidado mais apurado na formação intelectual e espiritual de seus membros (BAUS, 1980, p. 370).

Os diferentes graus de ordem

A distinção que faz o papa Inocêncio I (401-417) do clero em dois grupos: o *clerici superiores* e *inferioris ordinis*, já são manifestas no século IV. No primeiro grupo estão os bispos, presbitérios e diáconos, cuja consagração era reservada exclusivamente aos bispos e tinham o seu reconhecimento na legislação civil. Os graus inferiores sofriam oscilações no que dizem respeito ao número e valoração, além do âmbito de suas funções. (ÁLVAREZ, 2001, p. 272)

As ordens inferiores que são mencionadas com mais frequência nas fontes eclesiásticas eram: os subdiáconos, os acólitos, exorcistas, hostiários e leitores. Esses graus menores nem sempre eram encontrados em todas as igrejas locais, nem tampouco a promoção a um grau superior estava vinculada ao exercício de um grau precedente.

Como muitas vezes o ingresso se dava inicialmente pelo ofício de leitor, no século IV ele poderia ser conferido às crianças, desde que elas estivessem aptas para o estado clerical. Em princípio a eles era incumbido a leitura da Sagrada Escritura durante a liturgia, mais tarde passaram também a realizar o canto dos Salmos. No Oriente, com o tempo, vai se distinguindo a função de cantor e de leitor, enquanto no Ocidente se formava entre os leitores o coro para os ofícios divinos. Uma vez que a função de leitor pressupunha uma certa instrução, ela poderia ser considerada um pré-requisito para a promoção a um grau maior (BAUS, 1980, p. 375)

O ofício e a função do hostiário eram muito imprecisos. Até o final do século V, Gelásio I[4] menciona o cargo, mas não o inclui no estado clerical. Em Milão e na África, o hostiário era considerado como clérigo e no Estatuto Eclesiástico Antigo se fala da sua consagração (ÁLVAREZ, 2001, p. 125), no Oriente aparece o ofício em algumas fontes do século IV. Já durante o governo de Justiniano, a atividade já não

---

[4] Gelásio I foi papa nos anos de 492 a 496. Escreveu uma epístola ao imperador Anastácio em 494, sobre as relações entre os poderes espirituais e temporais. SOUZA, José Antonio C. R. de. O pensamento Gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império Romano-Cristão. In. SOUZA, José Antonio C. R. de. **O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média.** (org). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p.61.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238

parece mais pertencer ao clero. Sua ocupação principal, era o controle da entrada nas igrejas e locais sagrados, e a eles eram entregues as chaves no momento da consagração.

Os exorcistas não tinham uma consagração especial, seu ofício, que tinha um carisma outorgado por Deus, consistia no cuidado dos catecúmenos e dos energúmenos.[5] A partir do século V seu papel vai perder a importância tanto na parte Ocidental quanto na Oriental, e por fim vai se extinguir.

Os acólitos não chegaram a possuir uma relevância no Oriente, já no Ocidente, sobretudo em Roma, alcançaram um maior destaque, pois lá eles atuavam como ajudantes dos subdiáconos na celebração da liturgia.

O subdiaconato pode ser considerado como um desdobramento do ofício do diácono, ainda que não sejam muito visíveis quais eram as suas atribuições. Sua cooperação na liturgia sofre uma gradual redução com o tempo, principalmente porque passaram cada vez mais a cuidar da parte administrativa dos bens da Igreja.

Ao largo do século IV, se percebe uma diferenciação cada vez maior entre as funções do diácono e do presbítero. Os diáconos estavam diretamente ligados aos bispos, sendo seus grandes colaboradores e às vezes seus representantes desempenhavam um importante papel na administração dos bens da Igreja, na escolha dos candidatos das ordens e nos ofícios litúrgicos. Com isso, acabam obtendo uma influência e prestígio que poderiam ser maiores que os dos presbíteros (BAUS, 1980, p. 370). Em Roma havia o colégio dos sete diáconos, que, ao final do século IV era presidido pelo *archidiaconus*, e desse colégio era eleito com frequência o papa.

Segundo Karl Baus, muitas vezes os diáconos reivindicavam para si funções litúrgicas que eram reservadas aos presbíteros; por essa razão vários sínodos se viam na obrigação de delimitar o encargo do diaconato, inclusive, assinalando que seu posto era inferior ao do presbítero (1980, p. 371).

Os presbíteros tinham a potestade de administrar o batismo, celebrar a eucaristia, caso estivessem sobre o comando de uma igreja; em outros casos assumiam a função do bispo em sua ausência; às vezes se encomendava a eles que fizessem a predicação, que normalmente era da competência dos bispos.

---

[5] Os catecúmenos são aqueles que se preparam liturgicamente para receber a iniciação cristã. Os energúmenos são os que estão possuídos pelo demônio, palavra de origem grega, *energoumenos*, usada para designar os "endemoniados".

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

Nos séculos IV e V, houve várias discussões a respeito do presbiterado frente a categoria dos bispos. A ideia de que o presbiterado e o episcopado tinham o mesmo prestígio foi refutada por vários teólogos como Epifânio de Salamina, que argumentava que apenas os bispos poderiam consagrar presbíteros. Já para João Crisóstomo a única diferença entre eles seria a potestade de ordenar clérigos. No Ocidente, Jerônimo estimava que no início não havia uma distinção definida entre os dois graus da ordem, uma vez que ambos eram sacerdotes, mas que a diferenciação posterior se deu apenas pelas convenções. Isidoro de Sevilha segue analogamente a essa ideia. Porém, tais tendências foram refutadas com Inocêncio I, que denominava os presbíteros como *secundi sacerdotes*. Mais tarde Gelásio I condena os presbíteros que cometerem excessos de suas funções, como, por exemplo, ordenar acólitos e subdiáconos, ou realizar a crisma.

Quanto a alteração de cargo, as disposições eclesiásticas variavam. O sínodo de Sárdica (343) destacava que o clérigo deveria permanecer por algum tempo nos diferentes graus da ordem antes de passar para um status superior. Já os papas Siricio (384-399) e Zózimo (417-418) fixaram prazos determinados, chamados *tempora*, de permanência entre um grau e outro. Mais tarde, ao final do século V, Gelásio I sustenta a ideia de que as prescrições deveriam ser mais maleáveis e, portanto, adaptadas às respectivas exigências (GAUDEMET, 1997, p. 110).

Exigências para a admissão no estado clerical

A legislação eclesiástica exigia geralmente para a admissão nos diferentes graus uma maturidade que correspondesse ao cargo almejado pelo postulante. Não havia uma idade exata para a consagração, pois ela poderia sofrer variações. Segundo a normativa de Zózimo as idades poderiam ser a seguintes: 21 anos para a consagração do acólito e subdiácono, 25 para diácono, 30 para o presbítero, e uma média de 45 a 50 anos para os bispos. Mas numerosas exceções servem para mostrar que essas regras quanto a idade nem sempre eram aplicadas. Por exemplo, Ambrósio de Milão foi bispo aos 24 anos, Hilário de Poitiers antes de completar 35, Epifânio de Pavia foi subdiácono com 18 anos, diácono aos 20 e presbítero com 28 anos e no mesmo ano recebeu a consagração episcopal (LAFONTAINE, 1963, p. 165).

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

A integridade corporal e saúde física eram antes um pré-requisito para a admissão nos cargos eclesiásticos, mas a exigência acabou sendo amenizada a partir do século IV. Postulantes que fossem mutilados, com cicatrizes que causassem deformidades, assim como doenças mentais e epilepsia eram causa de exclusão para a ordenação, porém a Igreja passou cada vez mais a dar importância às qualidades morais e de caráter que fossem apropriadas para o estado clerical. A aptidão para a ordenação implicava que o candidato já deveria ser um crente há bastante tempo e que gozasse da moral cristã, apenas em casos excepcionais se admitia a consagração de um recém-batizado. Negava-se com veemência a consagração daqueles que haviam desertado da fé em tempos de perseguição. (Concílio de Niceia, X) Para aqueles que desejavam fazer a proclamação de fé e seguir o estado clerical deveriam dispor de um saber teológico-pastoral,[6] a esse respeito temos algumas disposições disciplinares do século IV, como no Concílio de Cartago de 397; nas Gálias temos a *Statuta ecclesiae antiqua;* em Roma o sínodo de 465, além de alguns decretos papais como o de Zózimo (417-418), Celestino (422-432), Leão Magno (440-461), Hilário (461-468) e Gelásio (492-496) (ALCAGAYA, 2011, p. 324). Aos que eram oriundos de alguma comunidade cismática ou herética poderia haver um procedimento mais flexível e eventualmente poderiam exercer uma categoria anterior a que tinham. [7]

É difícil definir exatamente quais eram as qualidades morais exigidas para o postulante. Não eram aptos para os cargos clericais os que haviam sofrido penitência pública da Igreja, os usurários, os perturbadores ou faltosos com a ordem, os que tomavam a justiça em suas mãos. Aqueles que houvessem sido consagrados, apesar de terem cometidos faltas morais eram chamados de *indigni* e poderiam sofrer a exclusão da ordem.[8]

---

[6] É difícil mensurar qual seria o nível adequado de conhecimento para que o candidato pudesse assumir um cargo clerical. Por exemplo, podemos citar que a formação do clero de Hipona, sob o comando de Agostinho em seu *monasterium clericorum,* era considerado de padrão elevado, assim como também foi de grande importância para a formação do clero ocidental alguns monastérios, como o caso do convento insular de Lérins localizado no sul das Gálias, apesar disso não temos informações suficientes para informar se o grau de formação era o mesmo em outros locais.
[7] Podemos ver essa normativa no Concílio de Nicéia, cânon VIII e no que se refere aos donatistas cf. CRESPIN, R. **Ministére et sainteté: Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de Saint. Augustin**. Paris: Insitute d'etudes augustinienes, 1965, 99-103.
[8] Podemos encontrar essas normativas no *Statuta Ecclesiae antiqua*, um código do estado clerical na constituição 55, além das epístolas papais como por exemplo, do papa Dâmaso aos Galos, 5,14; Siríaco, epistola 1,8; Gelásio I, 14,2.

Um requisito central para a formação sacerdotal era o conhecimento e capacidade de compreensão da Sagrada Escritura. Os Estatutos Eclesiásticos exigiam que o candidato ao cargo episcopal apresentasse, antes de sua consagração, a plena capacidade de possuir uma formação literária, de ter sido instruído nas Escrituras, ter conhecimento profundo dos estatutos e acreditar totalmente nas verdades fundamentais da fé (GILLIARD, 1984, p. 155).

O crescente privilégio clerical e o papel dos bispos

Se durante o império de Constantino (306-337) o cristianismo passou a ter uma posição especial. Essa distinção aumentou ainda mais quando passou a ser reconhecido como religião oficial do império, no governo de Teodósio (378-395). O clero passou a ter claramente privilégios que os destacavam dos cidadãos comuns e dos diversos grupos de profissões. Já com Constantino, os membros do clero foram eximidos da chamada *munera,* ou seja, determinados serviços que deveriam ser prestados ao Estado, como, por exemplo, a obrigação de assumir o cargo de decurião ou de prover o séquito do imperador; essa isenção se justificava porque os membros do clero precisavam desempenhar suas funções sem sofrer restrições com outros afazeres. (Código Teodosiano XVI, 2, 1; XVI, 2,2, XVI, 2, 7, XVI, 2, 10) (Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica* 10, 7, 2)

Sob o governo de Constâncio, em 346, foi dado uma isenção dos impostos da propriedade rural aos membros do clero, mas essa isenção foi restringida em 360 aos estritos bens da Igreja; depois todos os privilégios fiscais dos clérigos foram derrogados pelo imperador Valentiniano III, em 441, devido a precária situação financeira que o império atravessava. (Cód. Teod. XVI, 2, 10) e (*Novellae Iustiniani* X)

Foi de vital importância para a autoridade eclesiástica na vida pública o reconhecimento da atividade judicial do bispo nas causas civis, integrando a chamada *audientia episcopalis* no processo civil romano. Constantino acreditava que um tribunal episcopal, de elevada autoridade moral, poderia garantir melhor a aplicação da justiça e de forma especial protegeria os cristãos do perigo de serem entregues a um juiz pagão. A legislação constantiniana concedeu aos bispos o poder de *intercessio*, que lhes garantia uma influência jurídica frente aos processos legais. (BAJO, 1981, p. 206)

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238

O cargo de juiz civil embora fosse um prestígio ao episcopado poderia ser também um problema. Ele poderia se transformar em um ardil perigoso se fosse tomado pela ambição daquele que estivesse no cargo, e até mesmo que fosse assumido com boas intenções poderia incorrer em querelas e infortúnios. Muitos bispos sensivelmente não possuíam uma formação jurídica adequada, o que poderia acarretar diversos problemas, embora eles pudessem renunciar assumir tal função. Além do que, o cargo de juiz poderia consumir horas de trabalho, o que fatalmente acabava por desviar o bispo de suas funções clericais.

Na passagem do século IV ao V, a *audientia episcopalis* ficou restrita à função meramente de mediador (*arbiter*), que foi preferida pelo clero no Concílio de Cartago em 397 e acabou por ser uma resposta melhor aos problemas que vinham acontecendo. (BAJO, 1981, p. 207)

A designação dos bispos aos cargos judiciais nos parece uma tentativa por parte dos imperadores em inserir legalmente o episcopado entre os cargos de maior categoria no escalão funcional do Império. Segundo Helena Papa, a confluência cada vez maior entre as esferas administrativas, política, social, econômica e religiosa durante a Antiguidade Tardia proporcionou cada vez mais, o encontro do religioso com o político (2016, p. 5).

Esse processo se iniciou quando Constantino, em 313, elevou o bispo de Roma ao *status* de *gloriosissimi,* que mais tarde se estendeu a todos os bispos, depois se passou a conceder a dignidade de *illustris* inclusive aos diáconos e presbíteros.[9]

Entre os séculos IV e V, o cargo episcopal atingiu uma enorme consideração social, devido tanto a uma ascensão dentro da Igreja, com a intensificação da autoridade espiritual nas numerosas igrejas locais, como a sua participação em sínodos e concílio, além da sua independência econômica e financeira, como também o trato

---

[9] O exercício de um cargo na burocracia imperial estava intimamente articulado a uma certa posição social, como também ao prestígio político. Nesse sentido, as distintas categorias dos serviços estatais estavam organizadas em ordem crescente recebendo as seguintes denominações: *vir clarissimus*, *spectabilis* e *illustris*, que eram títulos atribuídos a indivíduos que assim eram igualados socialmente aos membros da ordem senatorial pelo fato de exercerem algum tipo de atividade administrativa. Durante os séculos IV e o V, as ordens senatoriais se expandiram e passaram a ser atribuídas também a outros dignitários palatinos. Além desses status oficiais, aos dignitários palatinos eram atribuídos predicados honoríficos diversos cujo principal era o *magnificentissimus*, e *gloriosissimus*. O crescente privilégio dos membros do clero cristão levou o imperador a concedê-los as mesmas dignidades que eram dadas aos altos escalões da administração civil. Para ver acerca das dignidades palatinas, categorias e privilégios. (MAMEDES, 2018, p. 109)

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

respeitoso e honorífico que lhes dedicavam os imperadores, a corte, os funcionários da administração imperial e as autoridades civil das cidades.

A partir de 383, segundo Frakes, um conjunto de leis vai paulatinamente modificando as características episcopais, que deixam de ser meros defensores *civitatis*, caracterizado pela sua natureza protetora e passa a ser um "instrumento de coleta de impostos e de opressão". (2001, p. 127) Nessa nova fase, os bispos passam a agregar muitas outras funções, começam a assumir capacidades judiciais, como a mediação de disputas, o que significava para eles uma sobrecarga de tarefas, mas apesar disso gradualmente vão passar a serem vistos pela população com um indivíduo cuja influência e poder poderiam auxiliar na resolução de conflitos.

Neste sentido, em épocas de assoladas por crises e calamidades, os bispos não apenas sentiam-se no dever de socorrer àqueles que precisavam de auxílio e defesa, mas também eram reconhecidos por desempenharem funções de mediação e interferência tanto junto às autoridades locais quanto imperiais, inclusive, se fosse o caso, junto ao próprio imperador.

Assim como muitos cargos burocráticos eram objetos de ambição para uma elevação social e de poder, consequentemente a esse crescimento de importância do ofício episcopal, o cargo passou a ser alvo de desejo de pessoas sem vocação, que usavam de meios e métodos reprováveis para alçar a função (TEJA, 1999, p. 79).

Contra este tipo de conduta Gregório de Nazianzo não se cansou de descobrir e apontar os oportunistas que povoavam as Igrejas.[10] A forma como eles atuavam é muito bem descrita por outro bispo, Paládio de Helenópolis em seu *Diálogo sobre a vida de João Crisóstomo*, ao apresentar os aspirantes da sede vacante de Constantinopla depois da morte de Nectário em 398:

[10] Gregório de Nazianzo em sua famosa *Oratio* 42 pronuncia aos bispos reunidos no Concílio de Constantinopla de 381, aos que apresentou sua demissão, desafogando toda sua amargura, descrevendo satiricamente o fausto de seus colegas frente às crítica que a ele lhe faziam por levar uma vida austera, mais própria de um monge do que de um bispo: "Eu ignorava que tivéssemos que rivalizar com os cônsules, com os prefeitos, com os generais mais ilustres...que tivéssemos que ser levados em cavalos adornados luxuosamente e portados em liteiras com pompa, que um cortejo nos devia preceder, que todos deviam abrir caminhos a nossa passagem como ante bestas ferozes e que tão grande deveria ser a multidão que nos precedem para que possam observar de longe nosso passo. Se essas são as acusações que têm contra mim, perdoem-me essa ofensa. Elejam outro bispo que sirva para contentar a massa, a mim, deem-me a solidão do campo" (*Oratio* 42,24)

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

> Então afluem muitos indesejados em busca deste posto de honra, alguns homens que não eram nem homens, sacerdotes que logo eram por sua formação, porém indignos do sacerdócio, uns que golpeavam as portas do pretório, outros que se serviam da corrupção, outro, inclusive, que se prostravam de joelhos ante as massas populares. (Diálogo, V, 44-45)

O acesso dos bispos ao imperador

Possuir a acessibilidade ao imperador era um dos elementos característicos das práticas políticas do Império Tardo Romano. Indivíduos ou representantes das cidades podiam se aproximar do monarca com seus pedidos e isso acontecia com grande frequência. Os bispos também intervinham algumas vezes seja em nome de indivíduos para a revisão de um julgamento, seja representando a sua igreja ou cidade. Isso pode ser visto como uma fonte provável da tradição do acolhimento eclesiástico (RAPP, 2005, p. 260).

Segundo Claudia Rapp, com o processo de cristianização do Império Romano, os seus membros passaram cada vez mais a buscar meios de usufruir o acesso direto ao imperador em busca do atendimento de seus apelos. Os requerimentos episcopais mais comuns não estavam centrados em disputas doutrinais, mas em petições a favor de interesses específicos, inclusive em nome próprio, de determinadas igrejas ou buscar benefícios para sua cidade. No começo do século IV os bispos cada vez mais assumem o papel de cidadãos proeminentes e representante das cidades e isso poderia ser feito por cartas ou pessoalmente. Apesar do acesso cada vez maior ao imperador, isso não significava dizer que todo apelo episcopal era bem-sucedido (2001, p. 261).

No século VI os bispos assumiram tal proeminência diante do governo de suas cidades que passaram a ser encarregados na disseminação das ordens imperiais. Durante seu governo, Justiniano explicitamente requereu a participação episcopal na divulgação das normas imperiais. Ele falava que todos os arcebispos e patriarcas deveriam dar publicidade do ordenamento contido nas Novelas do imperador, deveriam ter uma cópia escrita na sacristia com a finalidade de arquivar e advertir publicamente (*Nov. Iust.,* VIII). Também vai buscar o apoio episcopal para atuar juntamente com as autoridades das cidades, a fim de vigiar a circulação e publicidade de ordenamentos fraudulentos. (HUMFRESS, 2005, p. 179)

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Com a progressiva cristianização do Império em ritmo maior no século IV o papel do bispo como um pastor de seu rebanho começa cada vez mais a se tornar indistinto ao de sua atuação como um *advocatis* de sua cidade. No que concerne a isso, eles vão tomar posição paralelamente aos cidadãos mais notáveis, cujos dois grandes centros para afirmação e ostentação de sua posição social eram o patrocínio de obras públicas e a intervenção junto a autoridades em favor das *civitas*. Os pedidos e petições dos bispos não eram apenas endereçados à corte imperial, eles também pressionavam as autoridades civis mais próximas, mais especificamente o governador da província. Esse papel do prelado no estreitamento das suas redes sociais e capacidade na condução de negociações com os governantes era uma qualidade vantajosa e desejável no exercício de sua função, mesmo que fosse apenas em nome de um indivíduo.

Apesar de representar uma vantagem política, a intensa atuação dos bispos como porta-vozes de sua comunidade acabou por outro lado gerando uma intensa circulação do prelado, e isso atingiu tal proporção que passou a causar incômodo dentro das comunidades. Por isso, a Igreja Oriental passou a regular as viagens episcopais[11], depois a legislação imperial seguiu o exemplo:

> E também ordenamos que nenhum dos bispos, amantes de Deus, se atreva a estar fora de sua Igreja mais de um ano completo, a não ser que isso se faça por mandado imperial, porque apenas então estará isento de culpa, compelindo os sacratíssimos patriarcas de cada diocese aos bispos, amante de Deus a estar em suas santíssimas Igrejas e não separar-se à larga distância e a não querer demorar-se como peregrino e não desatender às santíssimas Igrejas, nem a exceder-se do ano que por comiseração temos dado. Porém se andar errante por mais de um ano, e abandonar e não voltar ao seu próprio episcopado, sem que o retenha, segundo antes temos dito, algum mandado imperial, neste caso se fosse metropolitano, chame ao que se ausentou, certamente com as citações legais, atento às disposições eclesiásticas, o patriarca daquela região, guardando em toda sua observância das sagradas regras. Mas, se permanecer desobediente em tudo, seja expulso do sagrado coro dos bispos e ponha outro em seu lugar, digno de tal veneração, respeito e honra. (*Nov. Iust*, VII, II)

Em uma lei de 538, Justiniano recomenda ao patriarca de Constantinopla para instruir todos os bispos sob seus cuidados, que eles fossem proibidos de apresentar

[11] Essas recomendações podem ser vistas no Concílio de Sárdica, no Concílio de Antioquia de 341.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238

petições em pessoa ou por iniciativa própria, se fosse necessário que enviasse um ou dois clérigos como emissários (*Nov. Iust.* VII, 2). Esta medida era destinada a garantir a continuidade e adequada celebração da liturgia em todas as províncias, além de poupar o dispêndio financeiro das cidades ao custear essas viagens e ainda evitar que a prolongada ausência do bispo comprometesse a administração da sua diocese. Com essas restrições, a liderança da Igreja e o imperador ajudavam a resguardar o efeito negativo do longo afastamento episcopal e viagens desnecessárias ao mínimo (RAPP, 2001, p.264-265).

Os homens Santos e sua atuação junto ao poder imperial

O movimento asceta tem por base um pensamento que considera a disciplina e o autocontrole do corpo e do espírito um caminho imprescindível a Deus. O abandono do mundo deveria ser feito de forma natural, um gesto físico de deslocação. A ascese goza dentro da Igreja e entre seus pastores de uma consideração sem igual, eles passaram a ser vistos segundo Peter Browm como os "escolhidos entre os escolhidos" (1972, p. 105), esse reconhecimento pode ser visto no pensamento de Clemente de Alexandria, Cipriano, Tertuliano, Orígenes.

Esse gênero de vida adotado pelos ascetas passa a se tornar em uma digna substituição do martírio de sangue, pois da mesma forma exige do praticante uma entrega total. Por isso, vai se espalhar de forma ampla em muitas regiões, Egito, Síria, Mesopotâmia, Antioquia, Constantinopla, Milão, Cartago, Gálias. Os sírios eram vistos como destaques do movimento asceta, as narrativas que apresentam sua aparência física, com cabelos em desalinho, pele esmaecida, roupas esfarrapadas, alinhados a atitude teatrais, espantavam e inquietavam a sociedade greco-romana. Os seus representantes mais típicos são os chamados santos estilitas[12], que escolhem por morada o topo das colunas, tem como fundador, Simeão (396-459), que segundo sua hagiografia teria vivido durante 40 anos no alto de uma coluna de aproximadamente 5 metros de altura, nas montanhas do interior de Antioquia (ARRANZ, 1985, p. 7).

[12] Os chamados santos estilitas, ou também chamados santos do pilar, tem seu nome oriundo da palavra grega *stylo*-pilar. Formavam um grupo de ascetas cristãos, que permaneciam em pilares pregando, jejuando, orando. Um dos primeiros reconhecidos por essa alcunha foi Simeão Estilita que viveu no século V.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Os desertos do Egito, pelo menos em certo modo, podem ser considerados o local por excelência do ascetismo cristão: pela importância numérica de seus monges, pelas figuras de caráter quase mítico de alguns e sobretudo porque é dali que procede a *Vida* de *Santo Antão*, escrita por Atanásio em meados do século IV e que se converteu a regra por antonomásia do monacato anacorético. Além disso, no plano da literatura cristã, deu origem a um vocabulário especializado que foi aceito por outros autores que escreveram posteriormente sobre temas monásticos.

Quando nos anos finais do século III alguns cristãos se desligaram das suas formas de vida anteriores, retirando-se em solidão para levar uma vida de pobreza voluntária, de continência sexual, convertendo-se em fonte para o primitivo movimento monástico do Oriente. Dentro da Igreja, sem dúvida, a forma de vida ascética era um ideal que a todo o momento era exaltado com força, mas era seguido por uma minoria. Segundo Gilvan Ventura, um movimento notável, que foi capaz de produzir um grande impacto sobre a sensibilidade religiosa cristã por vários séculos:

> Esses homens, seja na qualidade de eremitas enclausurados em celas escavadas nas rochas ou reunidos em comunidades regidas por uma regra e tendo à frente um superior, se converterão nos homens divinos cristãos por excelência, os legítimos sucessores dos mártires e, como estes, candidatos à santificação após a morte. (2007, p. 84)

Com a finalidade de dar publicidade às façanhas espirituais dos ascetas e desse modo difundir um determinado modelo de virtude cristã, temos o surgimento de obras concernentes à vida e aos milagres desses ascetas cristãos que prefiguram as hagiografias, um gênero literário destinado a exercer uma duradoura influência sobre a mentalidade cristã. Talvez uma das mais célebres seja, conforme já pontuamos, a *Vida de Santo Antão*, em que descreve a luta incessante do patriarca dos anacoretas contra os demônios do deserto que o atormentavam. Segundo Ventura, "a perspectiva, nesse caso, é eminentemente aretológica,[13] procurando-se evidenciar as virtudes da personagem, que se dedica a dar combate às forças do mal" (2007). As façanhas realizadas por esses homens de fé eram reunidas em compêndios que se propunham a contar os principais aspectos da vida destes ascetas, além da exuberância e vitalidade do movimento monástico.

A forma de vida desses cristãos passa a favorecer o surgimento dos chamados homens santos. Pensava-se que ele conquistava a liberdade e um poder misterioso

---

[13] A aretologia é a doutrina que versa sobre a virtude, que diz respeito à perfeição moral.

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

depois de haver transposto as fronteiras do que era visível. Segundo Peter Brown, o homem de Deus escolhia voluntariamente a sua "anticultura", vivia no deserto, nas cavernas das montanhas. (1972. p.107) Em uma sociedade identificada com a vida da cidade, esses cristãos escolhem o "absurdo", qual seja, viver no isolamento. Eles conquistam a fama de lutadores contra o demônio, atiram sua maldade ao mar, além disso, somente eles poderiam chegar ao ponto mais invejável de um fiel, a chamada *parrhesia*, a liberdade de falar ante a temerosa majestade de Deus. Eles persuadiam através da força de suas palavras. O termo *parrhesia,* de origem grega, pode ser traduzido como a habilidade para falar de qualquer coisa. Por isso é frequentemente traduzido como liberdade de acesso.[14]

O termo *parrhesia* foi adotado muito cedo pelos cristãos, que usavam para se referir a abordagem individual a Deus no céu. Essa *parrhesia* cristã era adquirida através do batismo que transformava homens e mulheres em filhos de Deus e que poderiam dirigir suas confidencias a seu Pai. Enquanto havia a *parrhesia* adquirida por todos os cristãos através da graça do batismo, havia também a *parrhesia* de indivíduos especiais, obtida através de um esforço pessoal. Por exemplo, é o caso do uso que os mártires faziam da *parrhesia*: eles demonstravam grande ousadia através de um discurso corajoso na sua profissão de fé ante o tribunal e depois em sua execução enquanto os seus sofrimentos em imitação ao de Cristo, por isso, ganhavam a habilidade de intercessão espontaneamente perante Deus em suas orações (RAPP, 2001, p. 268).

A penitência e prática das virtudes eram qualidades que levavam os ascetas a lutar pela conquista do mesmo poder de intercessão da *parrhesia* com Deus que os mártires tinham. Ainda segundo Claudia Rapp, o principal obstáculo para a *parrhesia* era o peso do próprio pecado que poderia ser aliviado através do constante esforço da penitência ascética (2001, p. 268).

---

[14] Quanto a questão da *parrhesia* podemos consultar as seguintes obras. BROWN, Peter. A Ascensão do Cristianismo no Ocidente. Lisboa: Editorial Presença, 1999. MILLER, Patricia Cox. On the Edge of Self and Other: Holy Body in Late Antiquity. **Journal of Early Christian Studies**, Oregon, v. 17, n. 2, 2009, pp. 176-177. RAPP, Claudia. **Holy Bishop in Late Antiquity: the nature of Christian leardship in an Age of Transition**. California: University of California Press, 2005, p. 266-275.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

Queremos destacar que tantos os bispos como os homens santos[15] eram pessoas reconhecidas como detentores da *parrhesia* e poderiam utilizá-la para interceder tanto pelo povo quanto pelo império, mas esse reconhecimento tinha um aspecto diferente entre os dois casos. Os bispos na antiguidade tardia pertenciam a alta categoria social. Recebiam treinamento na arte da retórica, muito perceptível na eloquência de seu discurso, a qual usavam dentro das suas redes sociais, bem como para influenciar o imperador a seu favor. Pela virtude de seu ofício, os bispos atuavam como representantes de sua cidade no velho estilo dos pagãos proeminentes, mas a sua função litúrgica como mediador da graça divina dava a eles o potencial da *parrhesia* no paraíso. Os imperadores colocavam uma alta recompensa nas preces dos sacerdotes para a prosperidade do império. Em solicitar ao imperador um favor especial, o bispo era capaz de mostrar sua *parrhesia* em um discurso livre e ousado endereçado ao monarca (RAPP, 2001, p. 269).

A *parrhesia* dos homens santos dependia do reconhecimento imperial, que podia considerá-lo um homem de poder, fortaleza contra o inimigo, capaz de afugentar o demônio. Uma vez reconhecido como possuidor da *parrhesia*, seja pelo poder imperial seja pela a comunidade cristã, esses ascetas passavam a ocupar o centro da imaginação do povo. Em um momento em que a vida da população era norteada pelas severas leis de Deus e do imperador, a esperança muitas vezes deixa de estar nas mudanças e passa a estar nos favores ocasionais, obtidos pela intercessão inesperada de alguém com raros poderes. (BROWN, p. 108-109)

O verdadeiro sinal da evolução da perfeição espiritual estava escrito na face do homem santo, estava explícito na sua aparência física, que era frequentemente dramática ao ponto de ser repugnante, como uma forma de declaração de desprezo pelas regras de comportamento que governava a política social do mundo, como podemos perceber na leitura dos discursos presentes na diversas hagiografias produzidas nesse momento. Da mesma forma, era visível e tangível o anúncio que os homens santos adotavam um diferente código de conduta, uma valiosa perfeição ascética sobre a aparência estética. A distinção da aparência do asceta, corpo

---

[15] Esta distinção feita no texto não exclui o fato de que neste momento havia bispos que praticavam o ascetismo, ou que antes do episcopado haviam experimentado uma vida ascética, como, por exemplo, Basílio de Cesareia e Gregório de Nazianzo.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238

emaciado, negligência com a higiene, roupas esfarrapadas, era uma manifestação externa do progresso da alma.

De forma contraposta à sua aparência física, os que estavam em completa união com Deus eram frequentemente descritos como tendo uma expressão luminosa. A descrição da vida de Pisentius, que foi bispo dos coptas no fim do século VI até o começo do VII, contém a descrição de sua aparência depois de seu encontro com Deus em oração: "seus olhos eram cheios de luz, eles brilhavam como estrelas e eles tinham um brilho alegre de alguém que estava embriagado" (Life of Pisentius, 1977, p. 290). Segundo a hagiografia de Pisentius, a sua transfiguração facial e seu olhar penetrante teria um efeito imediato na sua capacidade de interação com os outros, pois aqueles que "estiveram em sua presença se mostravam incapazes de contar mentiras, além da consciência de seus próprios erros" (*Life of Pisentius*, 1977, p. 290). Quando um homem santo como Pisentius visitava a corte imperial seu ascetismo desapegado da materialidade mostrava o quanto o esplendor que estava ao seu redor era insignificante e bem como imune ao protocolo estabelecido para se aproximar do imperador e de sua família. Analisando esse trecho citado pretendemos demonstrar que esse ascetismo aparente anunciava a base espiritual da santidade da personagem em relação a autoridade mundana. Apesar de entendermos que as hagiografias tinham em suas narrativas interesses e objetivos específicos, não é possível analisar quais eram os seus efeitos no público, mas o sucesso que as hagiografias tiveram nesse momento nos mostra a penetração que obteve nos diversos grupos sociais.

Um exemplo bem interessante que serve para marcar o papel político desempenhado pelos homens santos junto ao poder imperial está na narrativa da vida de Sabas, a principal liderança do monasticismo palestino no princípio do século VI. Segundo sua hagiografia, Sabas interveio em nome do bispo Elias de Jerusalém que havia entrado em disputa doutrinal sobre o Concílio da Calcedônia que ameaçava dividir as igrejas do Oriente:

> Na esperança de acalmar as ondas dessa "tempestade feroz", Sabas viajou até a corte de Anastácio, mas não foi recebido na sala de audiência imediatamente, ele se manteve distante, disperso entre a multidão de suplicantes. Os porteiros não lhe deram atenção, uma vez que ele parecia um mendigo, com suas roupas sujas e esfarrapadas, uma procura eventual o denunciou, estava em um canto recitando os salmos. Quando ele foi trazido para dentro, o imperador viu uma forma

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238

> angelical conduzindo o caminho até ele. A audiência terminou com Anastácio requerendo as orações de Sabas. O imperador também permitiu que ele passasse o inverno na capital e que entrasse livremente no palácio sem ser anunciado.[16]

A descrição hagiográfica da vida de Sabas escrita por Cyril de Scythopolis busca enaltecer as qualidades do santo, colocando que se em um primeiro momento sua aparência exterior e seu comportamento diferenciado haviam chamado a atenção do monarca, mas teria sido a sua *parrhesia* com Deus, ou seja, sua habilidade de preces intercessoras, que permitiu de forma concreta o seu livre acesso dentro da corte. Mais uma vez o que pretendemos com o uso dos textos hagiográficos é buscar através da leitura dessas narrativas a relação que se dava entre os homens santos e o poder imperial, uma vez que essa documentação apesar de suas estratégias retóricas, nos permite vislumbrar tais relações.

Sabas voltou a se encontrar com Anastácio mais duas vezes, e se aproveitando do acesso que tinha em relação ao imperador, tratou de se assegurar que Elias não seria deposto, além de requerer o cancelamento dos impostos especiais que estavam depauperando a igreja de Jerusalém.

Um segundo momento da interferência de Sabas em questões políticas se deu após a Revolta da Samaria, em 529, na Palestina. Ele teria feito uma segunda viagem a Constantinopla no tempo do reinado de Justiniano. Novamente ele teria atuado não para pleitear algo em favor próprio, mas como um porta-voz dos bispos da região. Segundo a narrativa, o tratamento que foi dado por Justiniano ao homem santo era muito respeitoso. Sabas não precisava de um discurso, sua aparência e suas preces em nome do imperador e de sua família eram suficientes para que todos os itens da longa lista que ele tinha trazido consigo fossem atendidos. Nela estava incluída: fundos para a reconstrução dos edifícios eclesiásticos destruídos pela revolta, a construção de um

---

[16] "Hope to calm the waves of this "fierce storm", Sabas traveled to the court of Anastasius, the story continues, but was not received into the audience hall immediately, for he had held himself aloof from the crowd of petitioners, and the doorkeepers had paid no heed to him, "since he looked like beggar and viler than all, when they saw him wearing dirty and much patched rags". A search eventually turned him out, standing in a corner and reciting the psalms. When he has brought in, the emperador "saw an angelic form leading the way from him". The audience endend with Anatasius's request for Sabas's prayers. The emperor also allowed him to spend the winter in the capital and to the enter the palace freely without being announced". Cf. CYRIL DE SCHYTHOPOLIS. **Life of Sabas.** Apud. RAPP, Claudia. Op. cit. p. 271, (tradução nossa).

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238

hospital e uma igreja para a Santa Virgem em Jerusalém, uma fortaleza para proteger os monastérios das incursões através das fronteiras da Palestina e a redução dos impostos atrasados dos dois últimos. A hagiografia tem o cuidado de mostrar que a viagem de Sabas resultou em um ato de reciprocidade, o apoio do imperador foi recompensado com as orações do homem santo, que foram fundamentais na captura de Gelimer na África e Vitigis em Roma.

Retirando-se os recursos retóricos que se apresentam na narrativa da vida do santo, o que nos chama a atenção está no fato de que Sabas teria alcançado em suas viagens as demandas que o levou à comparecer à presença imperial. Segundo a própria narrativa, todas eram de ordem muito pragmáticas, tais como questões relativas a impostos, cargos, pedidos de dinheiro para construções, reivindicações, essas que em última instância só poderiam ser atendidas pelo monarca. Essa narrativa nos mostra a inserção e atuação política desses homens.

O relato mostra que, apesar dos homens santos serem menos dispostos que os bispos para interromper suas vidas com viagens, quando o faziam, sua intervenção junto ao imperador tinham por escopo questões pontuais, muitas vezes políticas. Apesar do seu carisma ser religioso o que eles demandavam tinha um caráter de ordem prática. Conforme bem mostra Claudia Rapp:

> Cidadãos proeminentes, bispos e homens santos poderiam atuar como advogados para suas comunidades e peticionários perante o imperador. Ainda assim, eles tinham diferentes meios a sua disposição para conquistar seus objetivos. Os cidadãos proeminentes dependiam de seu status e do seu papel na sociedade, que nós denominamos de autoridade pragmática, e os homens santos confiavam na autoridade que eles comandavam em virtude do seu ascetismo. A bem sucedida súplica dos bispos era resultado da combinação de seu status social e papel episcopal, por um lado, e eles reivindicavam sua autoridade ascética ou pelo menos a exibição desse fato, por outro (2001, p.273).[17]

Queremos pontuar que na medida em que temos um processo de cristianização ao largo do Império Romano a partir do século IV, temos de forma

[17]"Prominent citizens bishops and holy men all acted as advocates for their communities and petitioners before the emperor. Yet they had different means at their disposal to accomplish their goal. Prominent citizens depended on their status and role in society – what he have termed pragmatic authority, and holy men relied on the authority they commanded by virtue of their asceticism. Successful petitions by bishops were the result of a combination of their social status and episcopal role, on the one hand, and their claim to ascetic authority, or at least their display thereof, on the other" (tradução nossa).

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238

paralela o desenvolvimento paulatino do prestígio e aumento da autoridade das elites eclesiásticas junto às esferas do poder imperial. Líderes do clamor da igreja institucional, os bispos tornaram-se uma presença regular na corte, rotineiramente relacionavam-se com o imperador, participavam nas discussões de assuntos políticos, bem como executavam as funções sagradas que a vida da corte exigia. Com Justiniano vemos vários momentos em que ele se reuniu aos bispos ortodoxos e monofisistas para buscar uma perspectiva de unificação religiosa. Ligado a esse contexto ainda podemos citar a figura dos homens santos, que através de suas proezas da vida ascética e proximidade putativa em relação a Deus, começaram supostamente a se estabelecer nas franjas da sociedade cortesã. (MCCORMICK, 2000, p. 154) Apesar da busca por isolamento e distanciamento das coisas mundanas, os homens santos atuavam dentro das esferas políticas. Por terem como poucos, livre acesso ao imperador e aos espaços do Grande Palácio, sabiam aproveitar essa situação para pleitear questões que interessavam a Igreja e a comunidade, por isso não podemos deixar de mostrar que eram assim como os bispos eram capazes de atuar nessa esfera de poder.

Todas essas pessoas de uma forma ou de outra sabiam usufruir das benesses de sua posição, assim como tinham a consciência de que suas vidas orbitavam ao redor da figura imperial.

Considerações Finais

A corte imperial tardo romana era formada por um agrupamento social e político composto por grupos e pessoas marcado pela heterogeneidade. Suas diferenças não estavam indicadas apenas em seus credos, etnias e línguas, mas estava também nos diferentes postos ocupados por eles dentro do espaço cortesão, quer fossem membros da administração civil, militar ou da esfera religiosa, porém algo unificava esses atores políticos, todos orbitavam ao redor daquele que era a figura central para onde todos convergiam, qual seja, o imperador. Dentro dessa complexa malha cortesã, essa grande profusão de agentes, burocratas palatinos, componentes do exército ou homens da igreja buscavam não apenas exercer seus ofícios, mas também buscar benefícios, ascensão social e prestígio, o que tornava esse ambiente um lugar de constante efervescência política.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Entre as inúmeras figuras que circulavam ao redor do imperador, temos o importante papel desempenhado pelos membros da Igreja Cristã, em especial as figuras dos bispos e dos homens santos. À medida que o Império Romano vai cada vez mais se cristianizando, sobretudo após o Édito de Milão, em 313, temos um crescimento dos privilégios da religião e consequentemente o aumento do poder de seus membros, assim cada vez mais temos a presença de bispos e monges transitando e exercendo influência dentro do ambiente cortesão, bem como junto ao monarca.

O complexo processo de cristianização do mundo mediterrânico produziu um forte impacto no espaço político e social das cortes imperiais com o acréscimo de novos agentes e personagens, como os bispos e os homens santos, neste ambiente profundamente marcado pelas disputas e tensões. Em suma, a expansão da religião cristã, bem como o estreitamento das relações entre o Império Romano e a Igreja acarretou fortes transformações em diversos aspectos da sociedade tardo antiga tais quais ocorridas nas relações de poder nos ambientes cortesãos em torno dos imperadores romanos.

Referências

Fontes

Bíblia de Jerusalém: Edições Paulinas, 1973.
CLEMENT. First Letter of Clement. In: **The Apostolic Fathers I**. Edited and Translated: Bart D. Ehrman. The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.

Codex Iustiniani Tomo II in ***Corpus Iuris Civilis***. Ed crit. Emilio Hermann. Trad. GARCIA, Ildefonso del Corral. Texto bilíngue espanhol-latim. Barcelona, 1892.

Novelas in ***Corpus Iuris Civilis***. Ed. crit. Eduard Osenbrüggen. Trad. GARCIA, Ildefonso del Corral. Texto bilíngue espanhol-latim. Barcelona: 1898.

DÂMASO. *Epistola Ad Gallos Episcopos*, 2, 5-6. In Patrologiae Cursus Completus: Series Latina. Paris: Garnier, 1958.

Life of Pisentius in BUDGE, E. A. Wallis, **Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt.** London: 1913, reed. 1977.

Life of Sabas in **Lives of the Monges of Palestine of Cyril of Scythopolis**. Trad. PRICE, Richards. USA: Liturgical Press, 1989.

PALÁDIO. **Dialógo V.** Edição crítica MALINGREY, A. M.; LECLERQ, P. H. Sources Chrétiennes v. 2. Paris, 1988.

The Theodosian Code and Novels and Sirmondian Constituions. Ed. crit. PHARR, Clyde, 1883. Princeton: Princeton University Press, 1952.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Bibliografia

ALCAGAYA, Marcelo. La formación Intelectual e eclesiástica de los ministros ordenados em la Iglesia Occidental en el siglo V. **Teologia y Vida**, San Juan, Vol. LII, 2011, 323-332.

ÁLVAREZ, Jesús Gomez. **História da vida religiosa** V I. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1987.

ÁLVAREZ, Jesús Gomez. **Historia de la Iglesia**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

ARRANZ, Ana Guzman. Los Monjes do Oriente. In__________, MITRE, Emilio. Los Orígenes del Monacato. Cuaderno Historias V.16. Madrid: Información y Revistas, 1985.

BAJO, F. El patronato de los obispos sobre ciudades durante los siglos IV-V en Hispania. **Memorias de Historia Antigüa**, Oviedo, Universidad de Oviedo, n. 5, p. 203-212, 1981.

BAUS, Karl; BECK, Franz Georg; EWIG, Eugen; VOGT, Hermann Josef. **La Iglesia Imperial Después de Constantino Hasta Fine del Siglo VII**. In JEDIN, Hubert. **Manual de Historia de la Iglesia, tomo segundo** (org). Barcelona: Editorial Herder, 1980.

BRAVO, Gonçalo. Sobre las Relaciones Iglesia-Estado en el Imperio Romano. **Gerión, Revista de Historia Antigua**., Madrid, v. 7, 1989, p. 323-334.

BROWN, Peter. **O Fim do Mundo Clássico: de Marco Aurélio a Maomé**. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

_______. **The Cult of the Saints: it´s Rise and Function in Latin Christianity**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

EVANS, James Allan. **The Age of Justinian: The Circumstance of Imperial Power**. London/ New York: Taylor & Francis e-library, 2001.

FAILLET, Joseph. **Les Chrétiens au Carrefour**. Lyon: La Chronique Sociale, 1947.

FRAKES, R.M. ***Contra potentium iniurias*: the defensor civitatis and Late Roman justice.** München: C.H. Beck, 2001.

GAUDEMET, Jean. **L'Eglise dasn l'empire Romain IV-V siècle**. Paris: Sirey, 1997.

HUMFRESS, Caroline. Law and Legal Pratice in the Age of Justinian in MASS, Michel. **The Cambridge Companion to the Age of Justinian**. London: Cambridge University Press, 2005, p. 161-184.

LAFONTAINE, P H, **Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300-492)** Ottawa: 1963.

LAMOREAUX, John C. Episcopal Courts in Late Antiquity. **Journal of Early Christian Studies.** Oregon, 3:2,1995, p. 143-167.

MAMEDES, Kelly Cristina da Costa Bezerra de Menezes. **Guerras Secretas: conflitos e negociações na corte do Imperador Justiniano.** Mestrado (Dissertação em História) – Instituto de Geografia, História e Documentação, Universidade Federal de Mato Grosso. Mato Grosso, 2018.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019, ISSN 1982-4238

MENDES, Norma Musco; SILVA, Gilvan Ventura. **Diocleciano e Constantino: A Construção do *Dominato***. in MENDES, Norma Musco; SILVA, Gilvan Ventura (org). **Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural.** Vitória: EDUFES, 2006.

MICHELL, Margaret M.; YOUNG, Frances M. **Christianity: Origins to Constantine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

MILLER, Patricia Cox. On the Edge of Self and Other: Holy Body in Late Antiquity. **Journal of Early Christian Studies**, Oregon, v. 17, n. 2, 2009, pp. 171-193

PAPA, Helena Amália. Relações de Poder entre Bispo e Imperador: uma proposta interpretativa acerca da oficialização do cristianismo a partir de Gregório de Nissa e Teodósio I (século IV). **Revista História.** São Paulo, v. 35, e 93, 2016, p.1-16.

PRAET, Danny. Explaining the Cristianization of the Roman Empire: Older theories and recent developements. **A Journal of Late Antiquite and Medieval Christinity**, v 33, Leuven, 1992, p 6-110.

QUASTEN, Johannes. **Patrologia II: La edad de Oro de la Literatura Patrística Griega**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

RAPP, Claudia. **Holy Bishop in Late Antiquity: the nature of Christian leardship in an Age of Transition**. California: University of California Press, 2005.

RIBEIRO, Daniel Valle. **Igreja e Estado na Idade Média.** Belo Horizonte: Editora Lê, 1995.

_______. A Igreja nascente em face do Estado Romano. In: SOUZA, José Antonio C. R. de (org). **O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Idade Média.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

SILVA, Gilvan Ventura da. A Relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). in MENDES, Norma Musco; SILVA, Gilvan Ventura (org). **Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural.** Vitória: EDUFES, 2006. p. 263.

_______. Ascetismo, Gênero e Poder no Baixo Império Romano: Paládio de Helenópolis e o status das Devotas Cristãs. **Revista História**, São Paulo, v. 26, n. 1, 2007, p. 82-97. p. 84.

SOUZA, José Antonio C. R. de. **O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média. (org).** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

TEJA, Rámon. **Emperadores, obispos, monjes y mujeres: Protagonistas del cristianismo antiguo.** Madrid: Editorial Trotta, 1999.

Recebido em: 15.07.2019
Aprovado em: 11.12.2019

UMA COROAÇÃO DE REI NEGRO NA BAHIA DO SÉCULO XVIII: A INSOLÊNCIA COMO ESTRATÉGIA DE AFIRMAÇÃO NO CAMPO POLÍTICO-RELIGIOSO

A CORONATION OF A BLACK KING IN BAHIA IN XVIII CENTURY: THE INSOLENCE AS A STRATEGY OF AFFIRMATION IN THE POLITICAL-RELIGIOUS FIELD

Milton Moura*
Departamento de História da Universidade Federal da Bahia

Resumo: O artigo busca interpretar o episódio de uma coroação de rei negro acontecida em Salvador em 1765. A hipótese que norteia sua construção é que a manifestação lúdica descrita na fonte histórica corresponde a uma prática de insolência, tanto no que poderíamos chamar de campo político como de campo religioso, até mesmo porque não havia uma delimitação precisa ou rigorosa entre as duas instâncias no período em foco. Traça incialmente um breve diálogo com a bibliografia sobre manifestações desse gênero, tanto na América Espanhola como na Portuguesa. Em seguida, detém-se sobre um cortejo acontecido na vila de Santo Amaro da Purificação

Abstract: Abstract: The article seeks to discuss the coronation of a black king in Salvador in 1765. My hypothesis is that this ludic episode described by historical sources in fact corresponds to an act of insolence, both in the political and religious fields, which were still largely entangled at the time. The article begins by engaging in a brief discussion with existing literature on similar events, both in the Spanish and the Portuguese Americas. It then looks at a procession that took place in 1760 in the village of Santo Amaro da Purificação, which exhibits some parallels to the event in Salvador. The article concludes by addressing the singularity of this popular celebration

* Professor Titular do Departamento de História na Universidade Federal da Bahia - UFBA. Membro do Programa de Pós-Graduação em História e do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade na mesma Universidade. Pesquisa a História das Festas, sobretudo o Carnaval de Salvador, as Festas em Cartagena de Indias e as Festas do Caboclo no contexto das comemorações da Independência na Bahia. Coordena o Grupo de Pesquisa O Som do Lugar e o Mundo. E-mail: miltonmoura7@gmail.com.

em 1760, que guarda homologias com relação ao objeto principal do texto. Isto posto, trata da singular ocorrência da festa registrada em Salvador em 1765.

Palavras-chave: Coroação de Rei Negro. Festas populares. Bahia.

recorded in Bahia in 1765.

Key-words: Coronation of Black King. Popular feasts. Bahia.

Introdução

Alguns registros há que surpreendem pela riqueza dos pormenores, resistindo à passagem do tempo e despertando a curiosidade dos pesquisadores, como a oferecer a cada visita novas oportunidades de tratamento. Os protagonistas de eventos festivos muitas vezes se mostram de modo tal que não podemos vê-los prontamente em várias de suas facetas. Nas cenas que emanam das fontes, apresentam-se através de movimentos em que palpitam sinais de cores, sabores e odores. Dedicando atenção cuidadosa e paciente, podemos ver como dançam, ouvir o que cantam – incluindo sorrisos e gargalhadas, gritos e prantos –, percebendo assim matizes que os documentos acusam de modo às vezes tão sutil como foram aqueles com que esses personagens se postaram na cena. É neste sentido que o presente texto reproduz trechos dessas fontes, às vezes mais extensos que de costume.

Busco aqui interpretar o episódio de uma coroação de rei negro acontecida em Salvador no ano de 1765. A hipótese que norteia a construção deste artigo é que a manifestação lúdica descrita na fonte histórica corresponde a uma prática de insolência, tanto no que poderíamos chamar de campo político como de campo religioso, até mesmo porque não havia uma delimitação precisa ou rigorosa entre as duas instâncias no período em foco.

Para levar a cabo a empresa a que me proponho, estabeleço incialmente um breve diálogo com a bibliografia sobre manifestações desse gênero, tanto na América Espanhola como na Portuguesa. Em seguida, detenho-me sobre um cortejo acontecido na vila de Santo Amaro da Purificação cinco anos antes, que guarda homologias com relação com o nosso objeto em primeiro plano. Isto

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

posto, detenho-me então sobre a singular ocorrência da festa registrada na Salvador de meados do século XVIII.

Os Cabildos na América Espanhola

Em diversos pontos da América Espanhola, são chamados *cabildos* os grupos que apresentam manifestações musicais, coreográficas e cênicas em determinadas situações que podem coincidir com festividades cívicas e religiosas. Não deixa de chamar atenção ao público leitor de língua portuguesa este vocábulo tão singularmente urdido na história social da cultura de boa parte do continente americano, pois *cabildo* é o equivalente ao órgão dirigente municipal nos tempos coloniais.

Isto se mostra ainda mais curioso quando se observam os registros de decretos régios em Espanha, já no século XIII. Enrique Vélez[1] dá como as primeiras referências a estas formas festivas os decretos de Afonso X, o Sábio, soberano de Castela e Leão entre 1252 e 1284. A população negra se distribuía em agremiações semelhantes àquelas que na historiografia brasileira são denominadas irmandades, conforme sua língua e/ou origem. Eram chamadas *cofradías, cofradías de negros* ou *cabildos de negros* e se apresentavam com instrumentos emblemáticos de suas origens étnicas. A Coroa regulava, assim, a presença dos mouros na Península. Por um lado, reconhecia sua existência e garantia sua prerrogativa de manifestar-se. Por outro lado, condicionava essa manifestação à autorização régia.

A própria ambiguidade de tal modo de existir e apresentar-se convida a colocar alguns itens acerca da elasticidade e porosidade de seu perfil. É sob o manto dessa legalidade possível que as populações de pele escura do centro daquilo que viria a ser a Espanha ao mesmo tempo mantinham, adaptando e recriando, traços identitários que dificilmente seriam exibidos em linguagem festiva de outro modo. Assim afirma Vélez:

> Las cofradías, regidas por la organización eclesiástica, establecen en Toledo actos procesionales vinculados a las festividades

[1] VÉLEZ, Enrique. Cabildos festivos en la Independencia de Cartagena. **Artesanías de América**. Cuenca, Ecuador: Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, 2007, n. 63/64, p. 103-141.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238

> cristianas de devoción popular, en consonancia a la advocación representada. En el seno de las cofradías existían las **cofradías de negros** y sobre ellos la Iglesia realizó un amplio programa de evangelización por medio de villancicos, cánticas, jarchas y endechas (grifo no original).[2]

No repertório das irmandades negras, registram-se formas poéticas, coreográficas e cênicas medievais em que se percebe a fluidez das fronteiras entre a cultura popular com elementos nitidamente pagãos e a cultura religiosa cristã zeladas pelas instituições eclesiásticas. Em algumas dessas formas, observam-se elementos árabes. Enfim, verifica-se aí a confluência de diversos vetores genéticos em termos da formação e desempenho das *cofradías*.

Ao se referir à configuração dos cabildos na América, Enrique Vélez insiste na importância da reconstituição de costumes de origem africana na sua dimensão cênica, interpretando-os tanto como estratégia de manutenção de uma memória como de burla das instituições coloniais. O cortejo real aparece com destaque.

> Los paseos de los cabildos festivos, llamados también de comparsas, en el preludio del carnaval, eran parsimoniosos desfiles que imitaban una corte soberana. Era un imaginario de una corte y de un predio de castillo a usanza de los reinados reales; imitaban a sus amos y algunos llevaban prendas y ropas de sus amos.[3]

Fernando Ortiz, antropólogo cubano, reconstitui a história de diversos cabildos em sua ilha, nos quais uma mulher negra é eleita rainha e preside a festa carnavalesca assentada em um trono situado em local de destaque, rodeada de sua corte.[4] Com efeito, uma mirada mais ampla sobre a história dos núcleos de maior densidade demográfica da América Espanhola permite ver semelhanças entre essas manifestações sobretudo em quatro deles: Santo Domingo, Vera Cruz, Havana e Cartagena de Índias. Por esses portos, passou a maioria dos escravos trazidos de África para o Caribe, inclusive como centros de redistribuição.

---

[2] **Idem**, **ibidem**, p. 105.
[3] **Idem**, **ibidem**, p. 129.
[4] ORTIZ, Fernando. Los Cabildos Afrocubanos. **Nuevo Catauro de Cubanismo.** La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1985, p. 99.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Referindo-se ao período em que se gestou o movimento que culminou na declaração da *Independencia Absoluta* de Cartagena de Índias, qual seja, o final do século XVIII e início do XIX, a narrativa de Alfonso Múnera acentua a importância das práticas lúdicas entremeadas às práticas religiosas, compondo a vida social cotidiana naquela cidade, que bem poderia ser tomada aqui como uma sinédoque do Caribe no final dos tempos coloniais.

> Un ambiente de carnaval, de muchos extranjeros negociantes y aventureros, de muchas cantinas y bailes, de negras y mulatas obligadas a salir de noche a ganarse el jornal exigido por sus amos, de curas libidinosos y contrabandistas y, por supuesto, de autoridades y patricios untados hasta el tuétano de ilegalidad y corrupción, le dio el tono a la vida cotidiana de este puerto del Caribe, donde la Inquisición se complacía en perseguir a judíos conversos y negros dedicados a la brujería.[5]

A partir destas observações, não causaria tanto espanto a constatação de que, na Cartagena de Índias de nossos dias, os *cabildos* são grupos dos bairros populares de maioria negra, de distintas formas, inspirações e número de componentes. O mais antigo *cabildo* em atividade hoje, nessa cidade, está sediado no bairro de Getsemaní, que se identifica como um coletivo de resistência na rememoração da participação dos moradores desse bairro no processo de declaração da *Independencia Absoluta* com relação à Coroa, em 11 de novembro de 1811. O centro da apresentação é uma corte que reúne os itens mais diversos: nobres e cortesãos vestidos como no início do século XIX; grupos de *negritos*, pintados de resina preta, com expressões faciais dramaticamente hiperdimensionadas, brandindo facões; personagens cômicas singulares como Doña Leopo; bandas de percussão e sopro acompanhadas por bailarinos de muitos estilos; e tudo isto convergindo para a chegada triunfante de uma corte. Sim, com uma rainha ricamente vestida, cargo vitalício hoje ocupado pela senhora Nilda Meléndez, que mantém invejável prestígio entre os demais *cabildos*.

[5] MÚNERA, Alfonso. **Fronteras Imaginadas**. El Fracaso de la Nación. Región, clase y raza em El Caribe colombiano (1717-1821). Bogotá: Ed. Planeta Colombiana, 2008. Nueva edición, p. 113-114.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238

É como se as festas carnavalescas – sejam aquelas realizadas convencionalmente nos dias imediatamente anteriores à Quaresma, sejam aquelas outras que ocorrem em outros períodos e se revestem de características momescas – funcionassem como ocasiões emergentes em que tradições de muitos séculos se fizessem sentir e mostrar, relativizando normatizações estritas e diferenças lineares.

A própria leitura do *bando* – o decreto de uma autoridade que podia ser o próprio rei, o governador ou o *Alcalde,* o dirigente municipal – se confunde com o *bando* formado pelos acompanhantes do arauto e do leitor que, dirigindo-se a um local como uma praça central, a escadaria de uma igreja ou um prédio do governo, reunindo inclusive bêbados, mendigos, loucos e crianças. Uma folia, enfim, despertada, ocasionada, permitida e ao mesmo tempo controlada pelo poder político oficial.

São centenas de documentos, a maioria dos quais guardados no Archivo General de Índias, em Sevilha, que comprovam a dificuldade que tiveram as autoridades civis e eclesiásticas, em Cartagena de Índias como em outras praças, no sentido de controlar manifestações como os *bundes*.[6] A solução encontrada parece ter sido a hierarquização das manifestações musicais, coreográficas e cênicas, de modo que a população negra, inclusive os escravos, pudessem tocar, cantar, dançar e representar a seu modo, contanto que respeitando a primazia dos brancos, sobretudo aqueles chamados *los blancos de Castilla*, ou seja, os espanhóis propriamente ditos.

Um registro singular da presença dos cabildos e seus personagens reais vem do General Posada Gutiérrez, que, nos anos 1860, rememora sua juventude em Cartagena de Índias na segunda e terceira décadas do século XIX, narrando com pormenores a *Fiesta de la Candelaria*:

> Seguían diariamente las fiestas de iglesia de los gremios de mercaderes, de artesanos, de la matrícula de marina, de las maestranzas, etc., hasta el domingo de carnaval, último día, que tocaba a los negros bozales. Entonces los había en gran número, a los que se agregaban algunos de los ya nacidos en el país, todos esclavos. Siempre tuvieran ellos en la ciudad y las

[6] Os *bundes* são equivalentes aos *batuques* na crônica dos viajantes que visitavam o Brasil no século XIX.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238

> haciendas sus cabildos de mandingas, caravalíes, congos, etc., cada uno con su rey, su reina y sus príncipes, porque en África hay aristocracia, aún salvaje, y el negro tiene el instinto y la tradición de la monarquía absoluta: Cristóbal y Zoulouque en Haití lo han probado[7].

Não deixa de ser curioso como o vetusto general relaciona o que aconteceu na Cartagena de Índias de sua juventude ao que sucedeu no Haiti em seu singular processo de emancipação: a realeza encontrava-se associada às lideranças emanadas do povo negro...

Estas breves notas sobre os *cabildos* de Cartagena de Índias, que nos tempos de colônia espanhola se revestiram de importância e significado homólogos e análogos àqueles das irmandades e outros grupos formados por negros na Bahia e outros núcleos da América Portuguesa, comparecem ao início deste artigo no sentido de alargar os horizontes das possibilidades de conexão de nosso objeto de consideração. Do que se vai tratar doravante aconteceu em muitas partes do continente, com variações de estilo, sendo que o estudo comparado destas instituições e suas manifestações poderia nos ajudar a compreender o alcance de sua emblematicidade como expoentes de uma cultura cuja história começa a ser melhor conhecida enquanto protagonismo negro.

Os Congos e Coroações de Reis Negros na América Portuguesa

Ao se referir às festas no Brasil colonial, José Ramos Tinhorão não economiza tintas ao ressaltar a exuberância das formas festivas elencadas em inúmeros pontos deste país. Há um toque de saudosismo em alguns de seus textos, dando a perceber certo desgosto com a perda do conhecimento das formas musicais. Não sabemos precisamente o que se praticava em termos de sons, embora disponhamos de riquíssimas descrições de aspectos cênicos e plásticos e, com menos acuidade e frequência, de aspectos coreográficos. A obra de Tinhorão permanece um grande acervo sobre as nossas práticas festivas e coloca elementos relevantes para sua interpretação, como a proposta do oportunismo lúdico:

---

[7] POSADA GUTIÉRREZ, Joaquín. **Memorias Histórico-Políticas**. 2 ed. Biblioteca de História Nacional, volumen XLII. Bogotá: Imprenta Nacional, 1929, 2 ed., p. 207-208.

> Esse fenômeno de oportunismo lúdico, em um meio social cuja simplicidade favorecia em tudo o controle por parte das autoridades, padres e proprietários, tornar-se-ia possível graças à profusão de oportunidades que o próprio poder oferecia a governados e fregueses (no bom sentido, da derivação etimológica de *filli Ecclesiae*), através da reiteração com que procurava consagrar-se publicamente (grifo no original).[8]

Uma vantagem que proporciona a erudição do autor é poder lidar com suposições e hipóteses e assim conectar informações incompletas de modo que seu conjunto possa fazer ou sugerir sentido. Recorrendo a Gaspar Barleus,[9] traz à cena a embaixada do reino do Congo diante de Maurício de Nassau entre 1641 e 1643.[10] Numa perspectiva rizomática da genética da manifestações culturais, a chave de leitura aportada por Tinhorão é de fundamental importância. Enfim, faziam-se embaixadas de diversos tipos nas cidades portuguesas de além mar.

A presença de embaixadas de africanos recebeu também, mais recentemente, a atenção de Sílvia Lara, detendo-se sobre a presença de representantes do reino do Daomé em Salvador, entre setembro de 1750 e abril de 1751.[11] A autora situa o evento no contexto das relações estabelecidas entre lusitanos, brasileiros e africanos na Costa da Mina. O documento base estudado é o relato enviado por José Freire Monterroyo Mascarenhas ao Conde de Atouguia, Vice-Rei do Brasil.[12] Aos efeitos do presente artigo, importa o acento sobre a elegância e a pompa da embaixada, com requintes de luxo e não de todo livre de esnobismo dos representantes do rei do Daomé:

---

[8] TINHORÃO, José Ramos. **As Festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 8.
[9] BARLEUS, Gaspar. **História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil**. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1980.
[10] TINHORÃO, José Ramos. **Os sons dos negros no Brasil**. Cantos, danças, folguedos e origens. São Paulo: SESC, 1991, p. 107.
[11] LARA, Sílvia Hunold. Uma embaixada africana na América Portuguesa. In: JANCSÓ, Istvan, KANTOR, Iris (org.). **Festa**: cultura & sociabilidade na América Portuguesa, v. I, São Paulo: HUCITEC, EDUSP, FAPESP, Imprensa Oficial, 2001, p. 151-165.
[12] Trata-se da "Relaçam da Embayxada que mandou o poderoso Rey do Angome Kiay Chiri Broncom, Senhor dos dilatadíssimos Sertoens de Guiné, enviou ao Illustrissimo e Excellentissimo Senhor D. Luiz Peregrino de Ataíde, Conde de Atouguia, Senhor das vilas de Atouguia, Peniche, Cernate, Monforte, Vilhaens, Lomba e Paço da Ilha Dezerta; Comendador das Comendas de Santa Maria de Adaufe; e Vila Velha de Rodam, na Ordem de Reyno do Algarve, e actualmente vice-rei do estado do Brasil, pedindo a amizade e aliança do muito Alto e muito Poderoso Senhor Rey de Portugal Nosso Senhor". Parte desta fonte foi transcrita por Pierre Verger em **Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de todos os Santos dos séculos XVII ao XIX**. São Paulo: Corrupio, 1987.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238

> Estava o embaixador vestido com um saial de tela carmesim, todo guarnecido de rendas de ouro crespas, com uma espécie de saia como de mulher, sem cós, a que eles dão o nome de *mayala*, também do mesmo estofo, todo guarnecido de franjas de seda, como roupa real, de tela furta-cores, forrada de cetim branco e com listas de cores diferentes, turbante magnífico e precioso e os borzeguins dourados. Os dois fidalgos vestiam pela mesma moda, mas com diferença nas cores e nos estofos. Meteram-se nas cadeiras [enviadas pelo vice-rei] e os seguiu a pé a sua comitiva por entre quantidade de plebe, e chegando à esquina da Casa da Moeda se apearam das cadeiras e continuaram o caminho a pé para o Palácio com os seus criados e as quatro raparigas vestidas ao uso do seu país com lenços envoltos nas cabeças, mas sem camisas (grifo no original).[13]

A historiadora destaca o impacto e repercussão da presença da embaixada diante da população, a partir do próprio cortejo inicial:

> É preciso não esquecer, entretanto, que não apenas os grandes do reino participam de festas e cerimônias como estas, feitas para homenagear o soberano. O interesse popular, o burburinho e a corrida do povo para "ver a novidade" aparecem mencionados na *Relaçam* e certamente não foram exclusivos desta ocasião.[14]

Podemos imaginar o quanto chamou a atenção dos moradores de Salvador a presença da embaixada, praticando abertamente rituais africanos como o sacrifício de animais aos ancestrais. A própria Sílvia Lara afirma: "A 'alteridade', neste caso, pode ter-se transformado em reconhecimento, identidade".[15]

É possível, aqui, colocar um questionamento: este tipo de evento interpelaria apenas por si mesmo ou também viria reforçar, visibilizando, como práticas que dispensavam a permissão ou a clandestinidade, costumes que os africanos integrantes da população da capital do Estado do Brasil já conheciam em suas terras natais? Sim, parece plausível a suposição do reforço, reiteração e legitimação de práticas que se verificavam provavelmente sem a magnitude revelada na *Relaçam* de Monterroyo Mascarenhas. Permanece, entretanto, a pergunta: à diferença de escala corresponderia uma diferença de teor, de forma?

---

[13] Apud LARA, **op**. **cit**., p. 155.
[14] LARA, **op**. **cit**., p. 155.
[15] **Idem**, **ibidem**, p. 164.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Podemos, assim, também indagar se haveria na Bahia cortejos negros não enviados desde África, e sim praticados pelos africanos e seus descendentes nascidos neste lado do Atlântico na recriação de suas práticas lúdicas e identitárias... Inclusive cortejos realizados por negros nascidos na América...

Neste sentido, vejamos o que se passou na atual Santo Amaro da Purificação em dezembro de 1760.[16] Em comemoração ao casamento da Princesa Maria com seu tio Pedro, que viriam a ser Maria I e Pedro III de Portugal, organizou-se nessa Vila uma festa reunindo nobreza e povo. A *Relaçam* menciona inicialmente o *Te Deum laudamus*, proclamando a santidade da monarquia e o desejo de continuidade da dinastia. O Senado da Câmara conclamou os moradores a iluminarem por seis noites suas janelas e convidou todos a participarem com danças, fazendo cavalhadas e realizando uma procissão solene como coroação da festa.

A narrativa do cortejo é minuciosa, mostrando o esmero dos organizadores, não faltando a referência ao bando anunciador. Os figurantes do meio popular estavam distribuídos por corporações de ofício:

> No dia nove, sahio a primeira dança dos oficiaes da Cutellaria, e Carpintaria asseadamente vestidos com farças [fantasias] Mouriscas, dançando destramente pelas ruas depois de o fazerem diante dos Paços do Conselho. No dia dez se distinguírão muito os Alfaiates, pois ricamente vestidos fizerão trez contradanças pelas ruas ao som de acordes instrumentos depois de observarem atenciosamente a mesma politica, que com os Paços do Conselho havião praticado os Carpinteiros. No dia onze, fizerão os Çapateiros, e Corrieiros a sua demonstração em hua dança de ricas, e vistosas farças, que em nada cedia á dos Alfaiates, e discorrêrão pelas ruas ao som de varias rebecas déstramente tocadas. Todas estas se repetírão nos dias

[16] Trata-se da **Relação das Faustíssimas Festas que celebrou a Câmera da Villa de N. Senhora da Purificação, e Santo Amaro da Comarca da Bahia pelos augustíssimos desposórios da sereníssima Senhora Dona Maria, Princeza do Brasil com o sereníssimo Senhor Dom Pedro, Infante de Portugal, dedicada ao Senhor Sebastião Borges de Barros, Cavaleiro Professo na Ordem de Cristo, Capitão Mor das Ordenanças da mesma Villa, Familiar do Santo Ofício, Deputado actual da Mesa de Inspeção e Acadêmico da Academia Brasília dos Renascidos, por Francisco Calmon, Fidalgo da Casa de S. Majestade e Acadêmico da mesma Academia**. Lisboa, na Oficina de Miguel Menescal da Costa, Impressor do Santo Ofício, ano 1762, com todas as licenças necessárias. Esta Relação foi editada por CALMON, Francisco, como **Relação das Faustíssimas Festas**. Introdução e notas de Oneyda Alvarenga e transcrição de Ronaldo Menegaz. Rio de Janeiro: MEC-SEC, FUNARTE, Instituto Nacional do Folclore, 1982.

> sucessivos, para que se reproduzisse no povo o mesmo gosto, e satisfação.[17]

O que mais impressiona na narrativa é a presença dos Congos, na sequência:

> O dia quatorze foi singularmente plausivel pela dança dos Congos, que apresentárão os Ourives em fórma de embaixada, para sahir o Reinado no dia dezeseis. Vinha adiante hum estado de dezeseis cavalos ricamente ajaezados, cobertas as selas de preciosos telizes, trazidos por fiadores pelas mãos de dezesseis pagens. Seguião-se vinte criados custosamente vestidos, e montados em soberbos cavalos: depois destes marchava o Embaixador do Rei de Congo magnificamente ornado de seda azul, com huma bordadura formada de cordões de ouro, e peças de luzidos diamantes, e na cabeça levava hum chapeo da mesma fabrica com cocar de plumas brancas matizadas de encarnado: descia-lhe pelos hombros huma capa de veludo carmesim agaloada de ouro. O cavalo, em que vinha montado, correspondia ao demais ornato, e preciosidade, e se fazia admirar pelo ajustado da marcha, com que ao som de muitos instrumentos acompanhava as mãos, e os festejos. Chegando o Embaixador aos Paços do Conselho, annunciou ao Senado, que a vinda do Rei estava destinada para o dia dezesseis em aplauso dos Augustissimos Desposorios da Serenssima Princeza nossa Senhora. Em resposta obteve do Senado hum plausivel, e gratulatorio cortejo, além dos repetidos vivas do povo, que profusamente concorreo alegre, e admirado de tanta grandeza.[18]

Os Congos não comparecem como confraria ou irmandade, tal qual acontece em outros diversos documentos acerca desta festa em tantos núcleos da América Portuguesa. A *Relaçam* os dá como uma apresentação dos ourives. Nas outras descrições dos Congos, entretanto, não se faz menção aos ourives. E esta qualidade de presença se renova na narrativa. É muito improvável que fossem tantos assim os ourives em Santo Amaro da Purificação. E tampouco é provável que todos tivessem ligação com essas tradições africanas. O que leva a supor que tal corporação adotou e oportunizou uma forma de comemoração já estabelecida aí. Segundo a *Relaçam*, a embaixada prefigurava o reinado, a vir dois dias depois. Ora, embaixadas e reinados compunham o universo festivo do Recôncavo. A novidade da apresentação está na pompa, garbo e elegância dos figurantes, não propriamente na forma.

---

[17] CALMON, Francisco, **op**. **cit**., p. 51-52.
[18] **Idem**, **ibidem**, p. 52-53.

> Na tarde do dia dezesseis sahio o Reinado dos Congos, que se compunha de mais de oitenta mascaras, com farças ao seu modo de trajar, riquíssimas pelo muito ouro, e diamantes, de que se ornavão, sobresahindo a todos o Rei, e a Rainha. Buscando todo este estado os Paços do Conselho, foi recebido pelo Capitão Mór, Juiz, e mais Cameristas, que se achavão em assentos competentes aos seus officios, e pessoas. Para o Rei, e Rainha se havia destinado lugar sobre hum estrado de trez degráos, cobertos de preciosos panos, com duas cadeiras de veludo carmesim franjadas de ouro debaixo de hum ló verde com florões de ouro, e franja do mesmo. Vinha o Rei preciosissimamente vestido de uma rica bordadura de cordões de ouro matizada de luzidas peças de diamantes. Trazia pendente do cinto hum formoso lagarto formado dos mesmos cordões, com tal artificio, que parecia natural: na cabeça coroa de ouro, na mão direita sceptro, e na esquerda o chapeo guarnecido de plumas, e dobrões, que o fazião ao mesmo tempo rico e vistoso: nos braços, e pernas manilhas de ouro batido, nos çapatos bordaduras de cordões, e matizes de luzidos diamantes. A capa, que lhe descia pelos hombros, era de veludo carmesim agaloada de ouro, e forrada de tela branca com agradaveis florões. Pelo ornato do Rei se póde medir o da Rainha, que em nada era inferior. Depois de tomarem ambos o assento destinado, lhe fizeram fala os Sobas, e mais mascaras da sua guarda, sahindo depois a dançar as Talheiras, e Quicumbis ao som dos instrumentos próprios do seu uso, e rito. Seguio-se a dança dos meninos Indios com arco, e frecha. Não foi de menor recreação para os circumstantes hum ataque, que por ultimo fizeram os da guarda do Rei com seus alfanjes contra hum troço de Indios, que sahíran de emboscada, vestidos de penas, e armados de arco, e frecha, com tal ardor de ambas as nações, que com muita naturalidade representárão ao seu modo huma viva imagem da guerra.[19]

Não suponha o leitor, contudo, que a apresentação do reinado dos Congos se tenha restringido a dois dias:

> No dia dezoito sahio segunda vez o Reinado dos Congos com todo o seu estado, discorrendo pelas ruas da Villa, e não foi para os moradores pouco plausivel este divertimento, por verem a grandeza, apparato, e tratamento dos Sôbas, que o acompanhavão, alguns dos quaes levavão as roupas semeadas de dobrões. Precedião as danças das Talheiras, Quicumbis, meninos Indios, e o ataque da gente da sua guarda com os Indios da emboscada; e não obstante ter já repetição da primeira vista, com tudo sempre pelo seu asseio, e galantaria não deixou de causar aos expectadores grande gosto, e recreação.[20]

---

[19] **Idem**, **ibidem**, p. 57-58.
[20] **Idem**, **ibidem**, p. 60.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

Houve ainda mais uma apresentação dos Congos, totalizando quatro, sendo uma como embaixada e três como reinado: "No dia vinte e hum sahio terceira vez a publico o Reinado dos Congos, excitando sempre nos que o vião a ancia insaciável de gozar muitas vezes da sua alegre vista".[21]

O dia quatorze foi ſingularmente plauſivel pela dança dos Congos, que apreſentárão os Ourives em fórma de embaixada, para ſahir o Reinado no dia dezeſeis. Vinha adiante hum eſtado de dezeſeis cavallos ricamente ajaezados, cubertas as ſellas de precioſos telizes, trazidos por fiadores pelas mãos de dezeſeis pagens. Seguião-ſe vinte criados cuſtoſamente veſtidos, e montados em ſoberbos cavallos: depois deſtes marchava o Embaixador do Rei de Congo magnificamente ornado de ſeda azul, com huma bordadura formada de cordões de ouro, e peças de luzidos diamantes, e na cabeça levava hum chapeo da meſma fabrica com cocar de plumas brancas matizadas de encarnado: deſcia-lhe pelos hombros huma capa de veludo carmeſim agaloada de ouro.

Fragmento de fac-símile da Relação das Faustíssimas Festas, 1760

No intuito de estabelecer uma comparação entre o acontecido em Salvador em 1750-51 e em Santo Amaro da Purificação em 1760, podemos afirmar que os dois acontecimentos distam entre si um pouco menos que dez anos e menos de cem quilômetros a cavalo. Chamam-se, ambas, embaixadas de reis africanos. Podemos notar, entretanto, diferenças relevantes. A primeira é uma embaixada propriamente dita de representantes de um soberano da Costa da

[21] **Idem**, **ibidem**, p. 61-62.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

Mina. A segunda é uma recriação cênica e plástica de um costume vigente em boa parte do continente africano, referindo-se a elementos da cultura Bantu, como os Sobas, chefes regionais daquela parte do continente correspondendo ao que hoje é o Zaire e Angola. Poder-se-ia supor que os cortejos de reis negros e seus representantes estariam já consideravelmente disseminados nos núcleos mais densos da América Portuguesa? Creio que sim, e neste sentido convém recorrer à historiadora que mais generosamente se deteve sobre as coroações e cortejos de reis negros, qual seja, Marina de Mello e Souza.

Na sua obra mais referencial,[22] a autora propõe:

> [...] enxergar a coroação de rei congo no Brasil, principalmente como ficaram registradas no século XIX, como festa que a cada ano rememorava um mito fundador de uma comunidade católica negra, na qual a África ancestral era invocada em sua versão cristianizada, representada pelo reino do Congo. Produto do encontro de culturas africanas e da cultura ibérica, a festa incorporou elementos de ambas em uma nova formação cultural, na qual os símbolos ganharam novos sentidos. Espaço de construção de identidades e de expressão de poderes, organizava as relações internas ao grupo e também as relações do grupo com a sociedade abrangente, no que diz respeito a hierarquias, exercício de poder e solidariedade. Originadas geralmente no âmbito das irmandades, as comunidades que realizavam a festa assumiam formas europeias de organização para manifestar valores culturais próprios, permeados de elementos africanos.[23]

Marina de Mello e Souza empreende uma pesquisa de vulto sobre instituições, ritos e costumes relacionados à coroação e à realeza tanto na Península Ibérica como no Congo, tomando como base de suas perguntas aquilo que chegou ao século XIX e tanto o que chegou – e não conseguiu chegar – ao século XX, o que lhe intriga. Importante levar isto em conta aos efeitos do presente artigo, considerando que o documento central para a análise aqui desenvolvida é de 1765. O que se retém, aqui, são as premissas metodológicas da autora quando afirma:

---

[22] SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil escravista**. História da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006.
[23] SOUZA, **op**. **cit**., p. 18-19.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238

> [...] não é a preocupação em traçar origens que deve ser privilegiada e sim o desvendamento de processos históricos que levaram à formação de certas instituições e ao entendimento de seus significados para os grupos que as adotaram. O fato de estar presente nas metrópoles não explica a imensa disseminação de tais associações entre os africanos e seus descendentes no Novo Mundo, mas mostra a amplitude de circuitos culturais que uniam a Península Ibérica, a África e a América.[24]

A historiadora insiste no significado das práticas de coroação de reis negros como reconstrução identitária, transversalizando origens e referências civilizatórias. Entre outros predicados cuidadosamente elencados, as irmandades são interpretadas como "meios de integração dos negros na sociedade local e de humanização dos escravos que ali podiam se reunir e divertir".[25] Entretanto, como outros tantos pesquisadores, pouco desenvolve em termos de reflexão sobre a dimensão propriamente lúdica dos cortejos e coroações de reis negros. Os documentos a que recorre dariam suporte para tal vertente de interpretação. Parece, entretanto, que as concepções de identidade/identificação e de resistência cultural e política terminam ofuscando a dimensão que poderíamos chamar de carnavalesca dessas práticas de cortejo e coroação de reis negros.

É neste sentido que o presente texto destaca o episódio registrado em Salvador em 1765.

Uma coroação de Rei Negro na Salvador de 1765

Chegamos, então, ao foco central da reflexão a que se propõe o presente texto. O documento base, aqui, é um ofício em que se acusam os desmandos de um grupo que se apresenta e é referido como irmandade,[26] enfrentando as autoridades civis, militares e eclesiásticas com sua conduta insolente, impondo

[24] **Idem**, **ibidem**, p. 171.
[25] **Idem**, **ibidem**, p. 189.
[26] Trata-se do **Ofício do governo interino para o Conde Oeiras, no qual informa dos excessos praticados por um grupo de Ilhéus que se haviam reunido sob a designação de Irmandade do Espírito Santo**. 15 de julho de 1765. AHU – Bahia – CA. Doc. 6911. Está disponível no Inventário dos documentos relativos ao Brasil existentes no Archivo da Marinha e Ultramar de Lisboa, publicado por Eduardo de Castro e Almeida nos *Anais da Biblioteca Nacional*, 32:96-8, de 1914. Não consta o número da caixa, apenas o do documento. Vai assinado por José Carvalho de Andrade, Chanceler da Relação da Bahia, e Gonçalo Xavier de Barros Alvim, de quem se sabe que em 1770 era Brigadeiro. Ambos, juntamente com o Arcebispo D. Frei Manoel Santa Inês, eram governadores interinos da Bahia. Agradeço a indicação desta fonte a Poliana Cordeiro.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

de forma lúdica e irreverente seu soberano festivo aos lugares de destaque na configuração da liturgia religiosa e civil da América Portuguesa, naquela sétima década do século XVIII.

O documento é assinado por José Carvalho de Andrade, Chanceler da Relação da Bahia, e Gonçalo Xavier de Barros Alvim, que seria Brigadeiro em 1770. Já pressupondo que os acusados estariam se mobilizando no sentido de justificar sua conduta, dirigem-se ao Conde de Oeiras, alto funcionário real em Lisboa, mais conhecido na historiografia como Marquês de Pombal, título que lhe seria outorgado por Dom José I em 1769. Ou seja, trata-se de indivíduos bem articulados com os procedimentos burocráticos usuais nos trâmites do governo colonial. Vejamos a missiva acusatória, sendo que os parágrafos seguem a mesma ordem em que constam no original:

> Entendemos que a V.Exa. se dirigirá um requerimento de huns ilhéus, que assistem na Bahia, os quaes se congregárão a título de *Irmandade do Espírito Santo*, andando huns, vestidos de foliões com tambor e pandeiros pelas ruas, acompanhados d'alguns mulatos, que entre si admitião para as cantigas e facecias de palavras e de obras e hum fazendo a farça de Imperador. A este ajuntamento seguiam muitos mulatos e pretos, que é o de que se compõem a infima plebe d'esta Cidade, convidados do estrondo d'aquelles instrumentos, das cantigas e da novidade. O governo mandou dizer-lhe por escripto que se acompanhassem só dos brancos, irmãos da Confraria e que só pedissem pelas ruas aos domingos e dias santos, por não andar tanta gente, como vadia, a semana inteira.[27]

Desde o início do texto, seus autores agem no sentido de deslegitimar o pertencimento dos brincantes à irmandade, alegando critérios étnicos. Percebem que os cortejos promovidos pelos "ilhéus" captavam a contribuição de muitas outras pessoas, o que lhes conferia legitimidade. Poder-se-ia perguntar se os moradores de Salvador que acompanhavam esses cortejos eram apenas pretos e mulatos ou se um certo número de brancos, mestiços claros e mesmo de portugueses também o faziam... Pela descrição, o ajuntamento devia ser significativo, a julgar pela expressão *estrondo*, que dificilmente se explicaria apenas pelo etnocentrismo estético. Outro aspecto não desprezível é que os

---

[27] **Idem**, **ibidem,** parágrafo 1.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

"ilhéus" promoviam uma novidade*.* Muito provavelmente, agiam de modo diferenciado daquele de instituições congêneres, mais bem comportadas...

O que parece preocupar e ao mesmo tempo irritar as autoridades é a adesão crescente de moradores ao folguedo, ostentando um rei negro em plena área próxima ao centro da cidade do Salvador:

> Foi-se engrossando o número dos devotos, incitados do tambor e dos pandeiros, cantigas e facecias de ditos e de acções, de que se gostava muito; concorrendo os tendeiros e alguns mercadores com esmolas avantajadas para um festejo de ruído. Animados com o bom successo, hião aos domingos ás várias freguezias fazer cantar com musica huma missa, saindo a comitiva numerosa e o homem que fazia o papel de Imperador coroado, ao qual os sinceros parochos vinhão receber com capa pluvial á porta da Igreja, lançando agoa benta ao dito e fazendo-lhe venia o iham conduzindo até o fazer sentar em huma cadeira de braços, tendo-lhe armado e levantado espaldar para mais decencia; e com a mesma solenidade os vinhão acompanhando á saída athé a porta.[28]

Os autores da denúncia reconhecem o poder que os instrumentos percussivos e as burlas exerciam sobre a multidão, o que parece nítido na expressão "de que se gostava muito". Ora, o poder dos "ilhéus" residia, inclusive, em performatizar, em plena rua, modalidades lúdicas bem ao gosto da população... O que o documento chama de "facécias", que se poderia traduzir para a linguagem de nossos dias como piadas, troças, chistes ou pilhérias – ou por presepada, para usar um termo mais popular – merece uma consideração. Os autores assim caracterizam a atuação dos "ilhéus" no sentido de diminuir sua credibilidade e solapar sua recepção como algo sério e condigno como uma organização religiosa. Ora, aí justamente é que reside a força da performance do imperador e seu séquito carnavalesco! O imperador recebia todo tipo de homenagens cênicas, seja à porta da igreja, seja no seu interior. É significativo que esteja assentado numa cadeira de dignatários. Após a investidura no templo oficial, percorria as ruas da Cidade Alta e do bairro do Pilar a colher dos seus súditos mesuras e homenagens:

---

[28] **Idem**, **ibidem**, parágrafo 2.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

> Vendo-se assim respeitados e tratados, resolverão-se, indo pelas ruas com o papel de Imperador, a pretender que todos na rua o cortejassem e para isso parassem, sem exceptuar as pessoas nobres; o mais é que dentro na igreja do Pilar, estando com espaldar sentado na cadeira de braços, vendo o dito homem em huma das tribunas a hum sacerdote, lhe mandou recado, que á sua vista ninguém se punha, nem devia estar em tribuna; e considerando o sacerdote, que se não obedecesse, poderia usar-se com elle alguma violencia, deixou a tribuna, segundo as informações, que então nos derão algumas pessoas. Se bem que os ditos Ilhéos affirmarão depois, que o sacerdote estava na Capela mór e que o párocho he que o mandara sahir d'ali, por ser prohibido pela Constituição; desculpa que não nos quadrou, porquanto n'esta Cidade estão do arco da Capela mór para dentro nas festividades até os mulatos e pretos, sem que os parochos, nem os Prelados dos conventos cuidem em mandal-os retirar d'aquelle sitio.[29]

Novamente aparece, aqui, algo que preocupa as autoridades: o imperador granjeava a vassalagem simbólica não somente da plebe, mas também de nobres e sacerdotes.

A insolência dos brincantes da irmandade chega ao cúmulo quando solicita ao governo o reconhecimento das prerrogativas reais do homenageado:

> Animarão-se a mais, porque fizerão uma petição ao Governo, para que quando passasse a farça de Imperador lhe pegasse nas armas e batesse bandeira a guarda de Palacio e as demais guardas militares, affirmando que assim se lhe devia e que assim se praticava em Lisboa, e nas mais partes do Reino.[30]

O folguedo aparece, então, como resultado de cuidadosa organização, constando de itens que não aconteceriam apenas espontaneamente ou sem preparação, como a derrubada de paredes internas para que as casas formassem uma unidade única a ponto de caber a mesa de banquete... Mesmo admitindo a hiperbolização da denúncia, não parece razoável descartar que os "ilhéus" houvessem amealhado quantia considerável para custear comida e bebida aos irmãos e circunstantes...

> Tudo isso desde o principio foi dentro de poucos dias e nos admiramos quando soubemos dessas couzas, que tão apressadamente tomasse o vôo tão arrebatado. Considerando o

[29] **Idem**, **ibidem**, parágrafo 3.
[30] **Idem**, **ibidem**, parágrafo 4.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

> Governo a animosidade do dito requerimento então, que os Ilhéos no breve espaço de mui poucos dias tinhão juntado quantias grossas e que para dia do Espírito Santo determinavão fazer a festa na Igreja de Santo Antônio do Carmo, suburbios próximos á cidade, resolvendo-se a dar um banquete e de grande profuzão aos seus confrades, amigos e convidados, para o que nos disserão, que tinham alugado varias cazas e aberto as paredes para se communicarem umas com as outras afim de extender as mesas e caber-lhe os convidados; e além disto, que trabalhavão com força para porem na rua um theatro de magnificencia, com docel para se acommodar o homem, que fazia o papel de Imperador com os seus convidados, onde havia assistir de manhã e de tarde depois da missa e depois do jantar; como tambem que preparavão mezas publicas na rua com o titulo de dar de jantar aos pobres e todos os quizessem ahi comer, tendo determinado expôr varias pipas de vinho francas ao torno na mesma rua e que em casa nos dias antecedentes admitti de noite homens e algumas vizinhas, que á vista de um altar do Espirito Santo illuminado de muitas luzes se cantavão canthigas á viola e cithara ao mesmo divino Espirito. [31]

A irreverência dos irmãos chega ao máximo em termos cênicos ao promover o beija-mão do imperador, algo restrito aos soberanos e seus altos funcionários, bem como aos prelados e sacerdotes:

> Que sentado o papel de Imperador lhe hião beijar a mão; considerando nós, que de noite em noite se engrossaria este ajuntamento, ainda que em quanto a beijar-lhe a mão, negarão os Ilhéos esta circumstancia firmemente.[32]

Surge, então, o argumento da legitimidade da diferença: se os "ilhéus" estavam promovendo tal desordem, é porque não eram brancos e reinóis:

> Informados nós destes excessos e reflectindo que a plebe infima da Bahia se compõe de mulatos e pretos brutos de nenhuma consideração e presumidos, e que os moradores d'esta cidade, divididos em 4 partes, quando muito só a quarta será de brancos; que junta semelhante casta de povo em festins de comer e cheios de vinho seria certa e inevitavel a desordem entre os mesmos, que concorressem a estas profusões, desavindo-se, como mulatos insolentes e pretos brutos, do que se seguiria jogarem as facadas, cutiladas e cacheiradas; e que tudo isto se animava pelo dito homem, que fazia o papel de Imperador e dos seus simples protectores, espalhando, que quem desse esmolas grossas e concorresse para a festa, havia de ter muitos lucros e

[31] **Idem**, **ibidem**, parágrafo 4.
[32] **Idem**, **ibidem**, parágrafo 4.

> ganhos nas suas vendas e que pelo contrario os que não dessem, lhe iria tudo em pior.[33]

Mandamos chamar depois ao d.º papel
de Imperador: reprehendemolo daquelles excessos; q̃ soubesse,
q̃ aquellas farças de Imperador, e rua, era tudo hum intremez,
só p.ª divertir, e nas p.ª gerar algum derespeito, ou attenças, q̃
nenhuã merecia: à tudo respondeo com humild.e e temor; dizendo,
q̃ se practicára aquellas couzas, fora porq̃ assim o fizera, e vi-
ra fazer em Lx.ª, e outras partes: mas q̃ visto se lhe prohibirem,
q̃ promptam.te cessaria de tudo.

Fragmento de fac-símile do Ofício enviado ao Conde de Oeiras, 1765

Parece evidente o poder construído no espaço religioso pela liturgia promovida pelos “ilhéus”; quem colaborasse com as despesas alcançaria prosperidade nos seus negócios!

A insolência da irmandade parece dar mais um passo quando se propõem a perdoar as dívidas dos presidiários, arcando eles mesmos com o custo destas. Ora, é um costume católico secular, na liturgia de Pentecostes – a rememoração da vinda do Espírito Santo sobre os apóstolos no Cenáculo –, que um imperador liberte um presidiário. É um aspecto da Festa do Divino observável ainda em muitas cidades brasileiras. Em proporções muito mais modestas que aquelas sugeridas pelo documento, isto acontece como recriação alegórica até os nossos dias nesta mesma paróquia de Santo Antônio Além do Carmo em que se verificaram os acontecimentos aqui relatados, sendo que um menino devidamente trajado desempenha o papel de imperador. Onde a insolência, então? Na decisão dos leigos “ilhéus” da Irmandade do Espírito Santo no sentido de empreender esta façanha sem combinar minimamente este procedimento com as autoridades eclesiásticas, civis e militares. Vejamos:

> Reflectindo, pois em tudo isto entendemos que o devíamos logo evitar, principiando a fazel-os descer do conceito, em que estava, de que podião muito e que se lhe devia hum grande respeito;

[33] **Idem**, **ibidem**, parágrafo 5.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238

> tanto assim que athé tinha determinado o papel de Imperador com a commitiva, na primeira oitava ir á cadeia soltar os prezos de dividas civis, pagando eles toda a quantia, por que estavam prezos, mas sem requerer a Ministro mandado de soltura, tendo na ideia, que o carcereiro lh'os devia soltar, sem outra alguma diligencia prévia.[34]

Podemos também supor que esta denúncia fosse falaciosa e não correspondesse fielmente aos acontecimentos. Ainda assim, permanece seu sentido enquanto polarização de poderes: os autores da denúncia o supuseram, percebendo no folguedo do imperador uma ameaça ou um desrespeito às instituições oficiais.

Aqui, as próprias autoridades usam o termo *insolência*, sentindo-se molestadas pelo desempenho cênico dos "ilhéus". Percebe-se, no trecho seguinte, que o imperador acomodava-se sob um dossel e assentava-se em cadeira de espaldar, ou seja, haviam para ele preparado um trono:

> Para nós conseguirmos fazel-os conhecer que erão huns miseráveis, despachamos-lhe a petição com palavras, que persuadião desprezo e abatimento, dizendo que o homem que fazia a farça de Imperador se abstivesse da insolência de mandar parar a gente na rua para o cortejar; que se lhe prohibia andar de semana com vestidos ridículos a pedir esmolas e fazendo facecias; que não se acompanhassem de mulatos, nem pretos; que poderião fazer a festa da Igreja, mas que nella não entrassem com vestidos ridículos e danças; que não usasse na Igreja de docel, nem espaldar; que se lhe prohibia fazer theatro publico na rua, como também dar jantar ao povo na rua e ter pipas ao torno; que no dia da festa não iria pelas ruas com séquito de multidão, nem o acompanhamento com insígnias de respeito, podendo somente ir com os irmãos da Confraria e não mais e que ficassem na certeza, que nenhum respeito se lhe devia, por ser aquella função de rua, toda huma farça galhofa e nada mais e que se fizessem o contrario, irião logo mandados para Angola, sem remissão.[35]

Eis que os "ilhéus" manifestam, mais uma vez, notável habilidade na arte da argumentação. Se assim agiam, é porque, ainda que em boa parte nunca tivessem vivido em Portugal, sabiam ser este um costume no Reino!

---

[34] **Idem**, **ibidem**, parágrafo 6.
[35] **Idem**, **ibidem**, parágrafo 7.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

> Mandámos chamar depois ao dito papel de Imperador: reprehendendol-o daqueles excesos: que soubesse que aquellas farças de Imperador e rua, era tudo hum entremez, só para divertir e não para genero algum de respeito ou atenção, que nenhuma merecia; a tudo respondeu com humildade e temor, dizendo que se praticára aquellas couzas, fora porque assim o fizera e vira fazer em Lisboa e outras partes, mas que visto se lhe prohibirem, que promptamente cessaria tudo.[36]

Ora, é claro que deixariam de agir como vinham agindo, pois já o haviam realizado no tempo intenso do ritual de inversão simbólica.

> Dissemo-lhe que em Lisboa não se lhe disfarçava tanto, como eles emprehenderão na Bahia: além de que em Lisboa, ainda a infima plebe se compunha de homens brancos, creados entre o temor e o respeito das leis e da christantade, o que não succedia na Bahia, onde a infima plebe era de mulatos insolentes e presumidos e de pretos brutos, sem consideração alguma, por isso que daqueles folguedos nada se podia esperar, mais que mortes entre huns e outros do mesmo rancho. Tornou a prometer humildemente a emenda e que athé allí tinha obrado com sinceridade a imitação do que fazia em Portugal, mas que a tudo daria obediência cega e prompta.[37]

Como seria fácil manter a obediência, depois de agir com insolência no tempo carnavalesco criado durante os festejos da irmandade do Espírito Santo... Entretanto, não termina aí a eloquência do nosso documento. Os seus autores manifestam, novamente, o concernimento diante da constatação de que outros moradores de Salvador, que não "da mesma classe", haviam participado do folguedo. Quem sabe este item teria sido justamente aquele que mais irritou e demandou os cuidados das autoridades da ordem e dos bons costumes na maior cidade da América Portuguesa... A fonte não permite deduzir este ponto, mas deixa margem para aduzir esta possibilidade:

> Com efeito com o dito despacho e com hum bando, que se mandou deitar, que continua as mesmas prohibições referidas, afim de desenganar a infima plebe (e ainda alguns que não são d'esta classe) de que nenhum respeito merecia aquella farça que era só hum papel de divertida representação e que ninguém assistisse a jantares públicos de ruas e de expor pipas ao torno,

[36] **Idem**, **ibidem**, parágrafo 8.
[37] **Idem**, **ibidem**, parágrafo 9.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

> pena de logo serem presos e remetidos imediatamente para Angola, além d'outras penas, que mais merecessem.[38]

Passado o tempo momesco da inversão, tudo tende a se normalizar. O rei Momo não tem mais dossel nem trono. Acabou-se a brincadeira; é a hora dos comportamentos sérios e sisudos, baseados no respeito à ordem, que se legitimam como corretos e sagrados:

> Tudo ficou cessado e sossegado, mostrando aquelles Ilhéos que procedião sem malicia doloza: fizeram a festa do Espírito Santo sem apparato nem ruído: contiverão se em somente mandar dizer Missa cantada, e sermão; assumindo o papel de Imperador sem docel, nem espaldar, e abstendo se o Parocho de o vir buscar à porta; de forma que nos persuadimos, que esta materia não póde motivar cuidado algum já.[39]

Seria demais supor que os insolentes "ilhéus" da irmandade do Espírito Santo de fato houvessem participado da liturgia oficial de Pentecostes, sem os desmandos do folguedo? Por via das dúvidas, contudo, os zelosos administradores da ordem concluem a denúncia com a advertência ao Conde de Oeiras: Excelência, cuidado com esses "ilhéus" que se mostraram tão insolentes...

> A vista do q expomos, V. Ex.ª sera servido se referir ao requerimento; que entendemos faram os Ilheos a prosseguir com as suas danças e divertimentos; a que eles chamam serviço, e obsequio ao Espírito Santo.[40]

Uma leitura mais detida a partir da gramática de Mikhail Bakhtin[41] permitiria alargar a compreensão desse episódio no sentido de perceber a força da carnavalização dos procedimentos oficiais no âmbito da cultura popular. Com efeito, o núcleo duro da manifestação dos "ilhéus" era a afronta, o acinte, a insolência deslavada, com elementos carnavalescos nítidos. Praticaram a galhofa, a esbórnia, o exagero, o desperdício, a desmesura. É o que Bakhtin chama de o tempo alegre, o reino do riso, a inversão. Tais comportamentos só podem

---

[38] **Idem**, **ibidem**, parágrafo 10.
[39] **Idem**, **ibidem**, parágrafo 11.
[40] **Idem**, **ibidem**, parágrafo 12.
[41] BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: HUCITEC; Brasília: EdUnB, 1993. **Problemas da Poética de Dostoiéviski.** 2 ed. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, 2 ed.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

acontecer em ocasiões especiais, como o próprio Carnaval, para o qual convergem os folguedos populares em virtude de sua proibição no tempo da Quaresma.

Considerações finais

O documento base que acabamos de tratar não afirma que o imperador era negro. Refere-se a "uns ilhéus". Entretanto, pode-se afirmar que, ainda que não fosse negro do ponto de vista fenotípico, era sim um rei de negros e mulatos. Os representantes da Coroa na cidade da Bahia referem-se a "mulatos insolentes e presumidos e pretos brutos". Estes humanos queriam brincar e folgar, invertendo simbolicamente a ordem social, política e religiosa através da insolência. E foi assim que impuseram sua presença, discurso e atuação na sociedade escravista e tão autoritária da Bahia no século XVIII.

Certamente não tinham o mesmo formato de um cortejo e coroação de um rei de Congos, como vimos na fonte que se refere à comemoração do casamento da princesa em Santo Amaro da Purificação. O que parece haver em comum nessas manifestações é o desejo de viver "estrondosamente" a alegria, o prazer de compartilhar o riso, a música e a dança, afirmando assim a particularidade de sua existência. Podemos afirmar isto mesmo sem saber precisamente o que cantavam, como lamenta José Ramos Tinhorão.

O episódio de 1765 não corresponde precisa e literalmente a uma coroação, no sentido de que não se menciona uma coroa no conjunto dos procedimentos performáticos. Como tampouco se menciona uma coroa na festa de Santo Amaro da Purificação em 1760. Entretanto, a caracterização do rei ostentado pela irmandade do Espírito Santo, cujos membros são chamados de "ilhéus", apresenta outras insígnias da realeza: a cadeira de espaldar e o dossel correspondem a um trono e a cobrança da reverência diante do rei, inclusive por parte de autoridades civis e eclesiásticas, é uma prerrogativa real. Isto permite inscrever aquela festa documentada nos bairros de Santo Antônio e do Pilar entre aquelas que conhecemos como coroação de rei negro.

Assim como inúmeras entidades negras fazem hoje aproveitando o tempo do Carnaval, aqueles "ilhéus", seus companheiros, vizinhos, amigos e

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 90-116, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

simpatizantes lançaram mão da tradição desses cortejos e coroações aproveitando a ocasião da Festa de Pentecostes. Afinal de contas, chegava a festa da descida do Espírito Santo sobre os apóstolos, algo singular anualmente comemorado como Festa do Divino.

Enfim, os moradores de Salvador continuaram a fazer seus pequenos e grandes Carnavais. Em 1859, o explorador alemão Robert Avé-Lallemant, ao narrar uma procissão que saía do que hoje é a Basílica de Nossa Senhora da Conceição da Praia, mostra-se impressionado. Sim, aqueles moradores comuns da cidade da Bahia invertiam o que, no pensamento do nosso viajante, deveria representar anjos e a Santa Virgem. E como dançavam!... Eram sobretudo negros e enegreciam a festa da mãe de Jesus com sua dança:

> Saíra o cortejo da igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia, a pequena [sic] igreja ricamente construída de mármore, que fica na praia diante do Arsenal. O templo ostentava todo o brilho do nobre material de sua ornamentação, as variegadas pinturas do seu teto, a profusa iluminação de seu altar-mor, junto ao qual toda a agitação daquela gente que ia e vinha, sobretudo negros, causava a mais singular impressão. Por isso, a pequena procissão pareceu também uma pantomima sem ordem, e as meninas fantasiadas no cortejo, que deviam representar anjos e a Santa Virgem, lembravam fantoches de bailado ou dançarinas de corda[42].

Referências

Fontes

Ofício do governo interino para o Conde de Oeiras, no qual informa dos excessos praticados por um grupo de Ilhéus que se haviam reunido sob a designação de Irmandade do Espírito Santo. ALMEIDA, Eduardo de Castro e. "Inventário dos documentos relativos ao Brasil existentes no Archivo da Marinha e Ultramar de Lisboa". In: **Anais da Biblioteca Nacional**, 32:96-8, 1914.

Relaçam da Embayxada que mandou o poderoso Rey do Angome Kiay Chiri Broncom, Senhor dos dilatadíssimos Sertoens de Guiné, enviou ao Illustrissimo e Excellentissimo Senhor D. Luiz Peregrino de Ataíde, Conde de Atouguia, Senhor das vilas de Atouguia, Peniche, Cernate, Monforte, Vilhaens, Lomba e Paço da Ilha Dezerta; Comendador das Comendas de Santa Maria de Adaufe; e Vila Velha de Rodam, na Ordem de Reyno do Algarve, e actualmente vice-rei do estado do Brasil, pedindo a amizade e aliança do muito Alto e muito Poderoso Senhor Rey de Portugal Nosso Senhor. In: LARA, Sílvia Hunold. Uma embaixada africana na América Portuguesa. In: JANCSÓ, Istvan, KANTOR, Iris (org.). **Festa**: cultura &

[42] AVÉ-LALLEMANT, Robert. **Viagens pelas Províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe**, Belo Horizonte/São Paulo : Ed. Itatiaia/EDUSP, p. 47.

sociabilidade na América Portuguesa, v. I, São Paulo: HUCITEC, EDUSP, FAPESP, Imprensa Oficial, 2001, p. 151-165.

Relação das Faustíssimas Festas que celebrou a Câmera da Villa de N. Senhora da Purificação, e Santo Amaro da Comarca da Bahia pelos augustíssimos desposórios da sereníssima Senhora Dona Maria, Princeza do Brasil com o sereníssimo Senhor Dom Pedro, Infante de Portugal, dedicada ao Senhor Sebastião Borges de Barros, Cavaleiro Professo na Ordem de Cristo, Capitão Mor das Ordenanças da mesma Villa, Familiar do Santo Ofício, Deputado actual da Mesa de Inspeção e Acadêmico da Academia Brasília dos Renascidos, por Francisco Calmon, Fidalgo da Casa de S. Majestade e Acadêmico da mesma Academia. Lisboa, na Oficina de Miguel Menescal da Costa, Impressor do Santo Ofício, ano 1762, com todas as licenças necessárias. In: CALMON, Francisco. **Relação das Faustíssimas Festas**. Introdução e notas de Oneyda Alvarenga e transcrição de Ronaldo Menegaz. Rio de Janeiro: MEC-SEC, FUNARTE, Instituto Nacional do Folclore, 1982.

Bibliografia

AVÉ-LALLEMANT, Robert. **Viagens pelas Províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe**, Belo Horizonte/São Paulo : Ed. Itatiaia/EDUSP, p. 47.

BAKHTIN, Mikhail. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. São Paulo: HUCITEC; Brasília: EdUnB, 1993.
BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da Poética de Dostoiéviski.** 2 ed. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, 2 ed.

BARLEUS, Gaspar. **História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil**. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1980.

LARA, Sílvia Hunold. Uma embaixada africana na América Portuguesa. In: JANCSÓ, Istvan, KANTOR, Iris (org.). **Festa**: cultura & sociabilidade na América Portuguesa, v. I, São Paulo: HUCITEC, EDUSP, FAPESP, Imprensa Oficial, 2001, p. 151-165.

MÚNERA, Alfonso. **Fronteras Imaginadas**. El Fracaso de la Nación. Región, clase y raza em El Caribe colombiano (1717-1821). Bogotá: Ed. Planeta Colombiana, 2008. Nueva edición, p. 113-114.

ORTIZ, Fernando. Los Cabildos Afrocubanos. **Nuevo Catauro de Cubanismo.** La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1985, p. 99.

POSADA GUTIÉRREZ, Joaquín. **Memorias Histórico-Políticas**. 2 ed. Biblioteca de Historia Nacional, volumen XLII. Bogotá: Imprenta Nacional, 1929, 2 ed., p. 207-208.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil escravista**. História da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006.

TINHORÃO, José Ramos. **As Festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 8.

TINHORÃO, José Ramos. **Os sons dos negros no Brasil**. Cantos, danças, folguedos e origens. São Paulo: SESC, 1991, p. 107.

O *PATHOS* REPUBLICANO EM GIROLAMO SAVONAROLA: A ATUALIZAÇÃO DE UM CONCEITO

THE REPUBLICAN PATHOS IN GIROLAMO SAVONAROLA: THE UPDATE OF A CONCEPT

Roberto Silva de Oliveira*
Doutorando em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia (PPGH-UFBA).

Resumo: O século XV, em Florença, Itália, foi marcado por uma crise de amplo espectro social, institucional e político. Em meio a este cenário os debates em torno da autonomia da cidade, da liberdade e dos direitos dos cidadãos foram objetivados a partir do conceito de república. Nessa conjuntura é constituído, entre os anos de 1494 e 1498, um governo com extensa participação social – para alguns, democrático – sob a inspiração e orientação do monge dominicano Girolamo Savonarola. Por entender que uma parte significativa da luta política se concretiza por meio da linguagem e que ela não apenas descreve o passado, mas também prescreve a forma como este passado deve ser lido, é que propomos discutir o conceito de república a partir da metáfora – *l'arca del ben vivere* –, presentes no

Abstract: The 15th century, in Florence, Italy, was marked by a crisis of wide social, institutional and political implications. In this scenario, there was an intensification of debates on the city's autonomy, freedom and the rights of its citizens as comprehended through the concept of a republic. Amidst such state of affairs, between the years of 1494 and 1498, arises the defense of a government with broad social participation - to some, a democratic one – under the inspiration and orientation of the dominican monk Girolamo Savonarola. For understanding that a significant part of the political struggle is made manifest through language and that it does not only describe the past, but also prescribes the lenses through which such past must be read, we propose a discussion of the concept of

* E-mail: robertooliveira.uesb@gmail.com.

tratado e prédicas de Savonarola.

Palavra-chave: Política. Religião. Linguagem

republic as understood by the metaphor – *l'arca del ben vivere* – present in the treatise and predications of Savonarola.

Keywords: Politics; Religion; Language

1. Introdução

Segundo a filósofa húngara, Agnes Heller, o Renascimento escolheu um passado para si na história (1982, p. 76). Esse passado, selecionado por muitos humanistas florentinos dos séculos XIV e XV, remonta a Roma. Por certo, não aquela dos Tarquínios, nem a dos imperadores, mas a Roma republicana – de Cipião (236 – 183 a. C.), de Catão (234 – 149 a. C.), de Escauro (163 – 89 a. C.), de Cícero (106 – 43 a. C.), de Lucrécio (94 – 55 a. C.), de Catulo (c. 87 – 57 a. C.) e de tantos outros. A eleição desse passado correspondia, em síntese, a uma objetivação do desejo de liberdade a ser concretizada na instituição de um regime político que garantisse a autonomia da cidade frente às ameaças externas e a igualdade de direitos dos cidadãos no usufruto das coisas públicas – a *res publica*. Por certo, uma igualdade sem substância, efetivada somente na formalidade dos discursos. Na prática, o que se verificava era a proeminência das famílias ricas, ou de seus representantes, à frente do governo.

Mas é evidente que a república não é uma coisa,[1] não é expressão de si mesma, nem comporta valor próprio. Antes de qualquer outra coisa, ela é um constructo, uma criação do espírito relacionada a uma constituição[2] social historicamente determinada. Por não ser somente coisa, mas também ideia, desejo, produto da vontade dos homens, a república está sujeita às vicissitudes da ordem política e se efetiva, em grande medida, por meio do debate, da prática do discurso,

[1] O termo "coisa" aqui utilizado diz respeito à concretude, a substância daquilo que existe materialmente. Não comporta, aos moldes da escolástica, qualquer sentido metafísico, transcendente e essencial, como afirmou Tomas de Aquino: "a verdade reside nas coisas, antes pela sua relação com o intelecto divino do que pela sua relação com a inteligência humana, pois com respeito ao intelecto divino, as coisas criadas são efeitos, ao passo que com respeito à inteligência humana são causas, pois é dela que a inteligência humana haure o seu conhecimento" (1973, p.36).

[2] O termo constituição aqui em uso remete a condição daquilo que existe enquanto totalidade do real e que, por sua vez, organiza as formas de percepção e do existir socialmente.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

do uso pragmático da linguagem. Logo, parece razoável supor que todo enunciado político-conceitual se articula com o contexto de sua utilização, "tornando-o compreensivo" (KOSELLECK, 1992, p. 136). Entretanto, sem pretender reduzir a história a um fenômeno meramente linguístico, conforme observação feita por Reinhart Koselleck (2003, p. 136), entendo que a linguagem não apenas descreve o passado, mas também prescreve a forma pela qual deve ser lido esse passado (POCOCK, 2003, p. 36).

Formada no interior do mundo em que habita, a linguagem se apresenta carregada de valores, tanto do presente quanto do passado. Neste sentido, a ação comunicativa produz representações axiológicas (mentais, verbais, visuais etc.) que são impostas socialmente como conhecimento real ou presumível cujo fito de normatização e regulagem orientam e prescrevem o que pode ou não ser dito, como, quando e quem está autorizado a dizer. Contudo, a imposição de esquemas classificatórios, quando aplicada ao conjunto da sociedade, põe em evidência suas contradições fundamentais, gerando contestações da ordem e ações iminentemente políticas[3] (BOURDIEU, 2008, p. 118). É isto que John Pocock quis dizer ao afirmar que:

> O discurso político obviamente é prático e animado por necessidades do presente, mas não obstante está constantemente envolvido em um esforço por descobrir quais são as necessidades presentes da prática, e as mentes mais vigorosas que o utilizam estão constantemente explorando a tensão entre os usos linguísticos estabelecidos e a necessidade de usar as palavras de novas maneiras (POCOCK, 2003, p. 37).

A linguagem revela não somente as estruturas sociais "no interior da qual se situa" (POCOCK, 2003, p. 37), como também seu viés ideológico.[4] É, portanto, por esse prisma que abordarei aqui o conceito de república entre os florentinos com foco, especial, nos discursos de Girolamo Savonarola.[5]

---

[3] Segundo Pierre Bourdieu, "a política começa com a denúncia deste contrato tácito de adesão à ordem estabelecida que define a *doxa* originária. Em outros termos, a subversão política pressupõe uma subversão cognitiva, uma conversão da visão de mundo" (2008, p. 118).

[4] Para Mikhail Bakhtin, todo signo linguístico é ideológico. "Cada signo ideológico é não apenas um reflexo, uma sombra da realidade, mas também, um fragmento material dessa realidade" (1997, p. 33).

[5] Frei dominicano, nascido em Ferrara em 21 de setembro de 1452. A família, originária de Pádua, mudou-se para Ferrara, onde o avô, Michelle Savonarola, antigo professor de medicina da

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

O conceito de república deitou raízes entre os florentinos por volta do século XII[6] articulado ao contexto inicial da crise geral[7] que minou as estruturas do mundo feudal.[8] O desenvolvimento de novas relações de produção e consumo, alçado a revitalização dos centros urbanos, deu origem a novas demandas que incidiram sobre os mecanismos de organização e reprodução social e, por conseguinte, a crise. O ápice dessa crise, considerada geral,[9] se deu na primeira metade do século XIV e foi marcada por um conjunto de acontecimentos com forte impacto na vida cotidiana, sobretudo dos estratos médios e baixos da população europeia (ANDERSON, 1991, p. 191 – 201).

Os efeitos dessa crise foram socialmente sentidos em grande parte da Europa, sobretudo nas cidades-Estado italianas, berço de uma economia dinâmica, de expressiva acumulação de riquezas e de intensas lutas sociais.[10] Os registros

---

Universidade paduana, tornou-se médico particular de Nicolau III e Lionello d'Este. Girolamo Savonarola recebeu de seu avô e posteriormente de seu pai uma formação em filosofia e ciências naturais, disciplinas preparatórias para o estudo da medicina. Segundo o historiador italiano Pasquele Villari, o inconformismo de Savonarola com as práticas políticas e sociais de seu tempo e, acrescido a isto, sua admiração por Tomás de Aquino, o levou a buscar refúgio na religião. Em abril de 1475 Savonarola entrou para Ordem Dominicana de Bolonha (1888, p. 15 – 17). No ano de 1481 o Frei chega a Florença para assumir o priorado do Mosteiro de São Marcos. Em suas prédicas, de caráter profético, Savonarola criticava a sociedade, a política e a religião, apelando para a renovação moral e espiritual destas instituições. Sob sua orientação, Florença instituiu um regime de governo que ampliava a participação política das camadas médias da sociedade. Acusado de heresia, Girolamo Savonarola foi queimado em praça pública no dia 23 de maio de 1498.

[6] De acordo com Quentin Skinner, o historiador (cronista) germânico Oto de Freising, no século XII, foi um dos primeiros a registrar a existência do regime republicano de governo nas cidades do norte da Itália (1996, p. 25).

[7] A definição de crise aqui apresentada ancora-se na perspectiva de Perry Anderson, para quem a crise de um sistema social se dá pelo "emperramento dos mecanismos de reprodução do sistema até o ponto de suas capacitações básicas" (1991, p. 191).

[8] Para a historiadora Ellen M. Wood, para que o capitalismo tivesse existido foi necessária "uma transformação completa nas práticas e relações humanas mais fundamentais, uma ruptura nos antigos padrões de interação com a natureza na produção das necessidades mais básicas" (1998, p. 13).

[9] Essa crise foi considerada geral por se alastrar, em grande medida, por boa parte da Europa, ainda que em períodos e ritmos variados, como considerou Perry Anderson no livro *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo* (1991, p. 191 – 202).

[10] Segundo Antonio Carlos Mazzeo, no livro *Os portões do Éden: igualitarismo, política e estado nas origens do pensamento moderno,* o desenvolvimento econômico de Florença tem início no século XII, posterior a Pisa, Gênova e Veneza. Nela, as novas relações sociais de produção promoveram um aumento exponencial da atividade mercantil, com base, sobretudo, na fabricação de produtos têxteis, tornando-a "uma ilha civil e urbana em meio a um mar feudal" (2019, p. 135). O processo de gestação do capital em Florença foi marcado, segundo Mazzeo, por dois momentos: "de um lado, a extensão da jurisdição citadina sobre as áreas rurais; de outro, uma complexa e lenta fusão social e econômica intramuros, de amalgamento da antiga economia e das classes feudais às relações sociais – construídas no contexto de ferozes disputas que expressavam o caráter violento da luta entre as classe que buscavam hegemonia" (2019, p. 136).

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

dessas transformações podem ser observados nas muitas fontes que lhes referenciam, desde crônicas, cartas, editos, *ricordi*, prédicas, discursos, diálogos, tratados, poemas etc.; em autores como Dino Compagni (1255 – 1324), Dante Alighieri (1265 – 1321), Marsílio de Pádua (1275 – 1342), Giovanni Villani (1276 – 1348), Bartolo de Saxoferrato (1313 – 1357), Giovanni Boccaccio (1313 – 1375), Coluccio Salutati (1331 – 1406), Leonardo Bruni (1370 – 1444), Leon Battista Alberti (1404 – 1472), Girolamo Savonarola (1452 – 1498), Nicolau Maquiavel (1469 – 1527), Francesco Guicciardini (1483 – 1540), dentre tantos outros. Esses autores, cada um ao seu modo e tempo, expressaram as particularidades das lutas que circunstanciaram o conceito de república.

A disputa pelo poder nas principais cidades italianas compunha o cenário interno da crise do feudalismo a justificar a reapropriação do conceito de república. Os embates políticos não se restringiam, unicamente, ao plano local, fortemente marcado pelas lutas dos setores pequenos e médios da população (*popolo magro* e *popolo minuto*) contra aqueles de elevadas condições sociais (*popolo grasso*),[11] mas também por um conjunto extenso de outras relações políticas e econômicas, conforme é possível verificar a partir do apoio que ambas as facções (guelfa e gibelina) encontravam no Papado e no Sacro Império Romano-Germânico. Essas duas instituições (luminárias daquele mundo, nas palavras de Dante Alighieri) disputavam as prerrogativas de domínio da Itália, colocando-se, respectivamente, como herdeiras do antigo Império Romano. Acrescida a esta conjuntura de instabilidade ainda se verifica, entre o final do século XIV e início do XV, as guerras contra o papa Gregório XI[12] e contra Gian Galeazzo Visconti, duque de Milão. Em

[11] A crise que promove essas dissensões em Florença começa por volta de 1340 e girou em torno das guerras contra os veronenses, entre 1336 e 1338, os luquenses, entre 1341 e 1343 e do consequente agravamento das condições de produção, de trabalho e salários o que levou os operários do setor têxtil a rebelarem-se, tomando o governo da cidade entre os meses de julho e agosto de 1378. Esse acontecimento, descrito por Maquiavel na *História de Florença*, ficou conhecido como a Revolta dos *Ciompi* (MAQUIAVEL, 2007, III, 12 – 21, p. 182, – 204). Posteriormente, a luta entre as classes que compunham o setor produtivo e o governo em Florença se aguça com o contínuo aumento da dívida do Estado, dos preços, dos impostos, da escassez de alimentos, das manipulações do coeficiente de tributação e do esmagamento dos extratos médios e baixos da sociedade florentina (TENENTI, 1973, p. 64 – 90).

[12] Desde 1309 que a sede da Igreja Católica tinha sido transferida para Avignon, na França, por Clemente V. Em 1375, o papa Gregório XI resolve voltar a Roma e tenta estabelecer o domínio da Igreja sobre a Toscana. Sentindo-se ameaçadas, as cidades do centro-norte da Itália se reúnem numa liga liderada por Florença para fazer frente ao Papa. Resultado deste enfrentamento foi a Guerra dos Oito Santos, que durou de 1375 a 1378, gerando uma perda significativa de vidas e de recursos

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

todos esses conflitos pode-se constatar a liderança da cidade de Florença que, posteriormente, caíra sob o domínio oligárquico dos Médici. Esse cenário compôs o pano de fundo para a continuada reapropriação do conceito de república.

O estudo que se segue busca compreender os debates em torno do conceito de república, sua ancoragem à ideia de crise, assim como sua subsunção à nova ordem de produção social.

República: Um conceito em operação

O *pathos* republicano[13] na Itália, embora tenha raízes nos séculos anteriores, mostra-se mais acentuado no século XV. No início do *Quattrocento* o debate sobre o conceito de república orbitou em torno das guerras contra Gian Galeazzo Visconti, duque de Milão, e do papa Gregório XI. A polêmica em torno da vida e da obra do poeta florentino, Dante Alighieri, foi o alinhavo que abriu os debates acerca desse regime de governo. Sabe-se que o referido poeta participou ativamente da vida pública de Florença e foi, por conta desse envolvimento, exilado em 1300. Três questões alimentaram, no século XV, as controvérsias em torno do conceito de república: a condenação de Marco Bruto e Cássio,[14] a defesa da monarquia como o melhor regime de governo e a reprovação à república.[15] Entre os autores e obras mais significativas que debateram a questão, registram-se: Coluccio Salutati e Leonardo Bruni. Salutati escreveu em 1400 o tratado *De Tyranno.*[16] Nele, o

---

materiais. Com a morte do papa Gregório XI em 1378 os grandes de Roma elegeu, fora do colégio dos cardeais, um novo papa, Urbano VI. Este acabou sendo deposto por um conclave organizado pelos cardeais que elegeu Clemente VII, residente em Avignon. Urbano o excomungou e a partir daí a Igreja Católica passou a ter dois papas, um em Roma, outro em Avignon, dando início, deste modo, o Cisma do Ocidente que duraria até 1417 com o retorno da sede da Igreja a Roma pelo papa Martinho V.

[13] O termo *pathos* significa, lexicamente, paixões, sentimento. Em Aristóteles sua aparição vincula-se ora a relação entre um sujeito e um objeto, o que reflete a objetivação de um *Logos* e sua identidade com um *Ethos,* ora à retórica como instrumento de persuasão (2000, p. XXXI – XLI). Refiro-me aqui a paixão, a ênfase com que os autores dos séculos XIV, XV e XVI debateram os pressupostos da república. Este termo se tornou um *topos* do discurso em defesa da autonomia e liberdade política da cidade e dos cidadãos de Florença.

[14] A condenação destes personagens ao último círculo do Inferno, nas bocas de Lúcifer, qualificava o ato em que ambos foram arrolados, ou seja, o assassinato de Júlio César, como um dolo imperdoável. (1998, XXXIV, p. 225 – 230). No século XV, a controvérsia em torno da ação dessas personagens se dava pela compreensão de que Júlio César representava uma ameaça à liberdade dos romanos e que, portanto, seu assassinato foi uma tentativa de defesa da república.

[15] No livro *Monarquia*, escrito por volta de 1313, Dante afirma que "há de procurar o fim do direito todo aquele que se proponha o bem da República" (1984, II, § 5, p. 49).

[16] Escrita em formato de carta, no verão de 1400, este tradado político foi o único escrito por Coluccio Salutati.

chanceler buscou responder a provocação do estudante paduano Antonio Dell'Aquila que acusava Dante de ter sido contrário a república e ter condenado erroneamente Bruto e Cássio. Salutati, baseando-se sobretudo em Bartolo de Saxoferrato, responde ao paduano afirmando que Dante não condenou Cássio e Bruto por deplorar a república, mas pelo crime de homicídio. Para ele, Dante não desconhecia que Júlio César havia governado de acordo com a lei, uma vez que a ditadura era um cargo público legítimo na constituição romana. E conclui ao acionar o conceito de república agregado à necessidade de obediência às leis e às instituições. Com isto, Salutati responde, a um só tempo, ao estudante e todos aqueles que apoiavam o Duque de Milão, Gian Galeazzo Visconti, em sua proposta de unificação da Itália apresentada na *Pax Italiae*.[17]

Leonardo Bruni, por sua vez, tentou dirimir as controvérsias geradas pelas obras de Dante em duas obras: o *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*[18] e o *Della vita, studi e costumi di Dante*, escritos, respectivamente, nos anos de 1401 e 1436. Nos *Dialogi,* utilizando-se da *Invectiva,*[19] Bruni discorre, no seu aspecto geral, sobre a necessidade de um fundo intelectual, de base patriótica, assentada nas figuras de Dante Alighieri, Francesco Petrarca e Giovanni Boccaccio (OLIVEIRA, 2013, p. 16). Os eixos principais da argumentação, nas duas obras, revelam a existência de novos elementos que, adicionados ao conceito de república, lhe confere nova definição. São eles: a necessidade da discussão pública como forma de participação política, visando o bom funcionamento da cidade; o desenvolvimento do saber como instrumento de aferição de valor ao exercício da cidadania; e o espírito patriótico, professado por sua identificação partidária com os *Guelfos* e pela crítica aos

[17] A *Pax Italiae* foi o projeto de unificação da Itália, defendido, *a priori*, por Francesco Petrarca e sustentado por Gian Galeazzo Visconti, no final do século XIV. Este projeto "baseava-se na necessidade da Itália em ter uma figura dominante que pudesse mitigar as controvérsias entre os vários estados que a formavam e tal figura era, naturalmente, aquela de Giangaleazzo [sic.] que, naquele momento, se colocava como um pacificador, não um tirano" (CIRILLO, 2006, p. 19).
[18] Traduzido para o português com o título de *Diálogo para Pier Paolo Vergerio,* esta *Invectiva* veio a lume em 1401.
[19] Trata-se de um texto com características retóricas, paradigmáticas, no qual o autor, tomando uma assertiva comumente aceita, cria as condições para que a mesma possa ser discutida e analisada dentro dos limites das regras discursivas estabelecidas, mas sem perder de vista a necessidade de se repensar o assunto sob outras perspectivas sempre fundamentadas na necessidade de persuasão. A utilização da história como fundamento da verdade era o recurso mais utilizado pelos humanistas do século XV e obedecia às formulações da escolástica. A *Invectiva* era composta pela *Invectio* (descoberta da questão), a *dispositio* (organização do assunto a ser tratado), a *elocutio* (formulação) e pela *memoria* e *pronuntiatio* (memória e apresentação).

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Gibelinos, denominados de "facção imperial" pelo apoio a causa do Império Germânico (BRUNI apud BIGNOTTO, 2001, p. 272 – 273).

No *Della vita e costumi di Dante,* Bruni resolve corrigir os dados que, segundo ele, Giovanni Boccaccio havia registrado sobre Dante num opúsculo, escrito entre 1351 e 1355, intitulado *Trattatelo in laude de Dante.*[20] Bruni inicia o *Della Vita, studi e costumi di Dante,* com um breve comentário acerca daquilo que o estimulou a escrevê-lo. Segundo ele, Boccaccio havia escrito a vida e os costumes de Dante como se fosse um poema de amor, repleto de "suspiros e abundantes lágrimas", e que tanto estimou as questões amorosas da vida do Poeta "que as partes mais sérias e substanciais da vida de Dante" (BRUNI, 1999, p. 3) foram negligenciadas. A biografia de Dante escrita por Bruni se apresenta mais como uma necessidade de revisão da vinculação política de Dante e a negação do regime republicano de governo – presente no livro *Monarquia*[21] – que propriamente uma desqualificação da obra de Boccaccio. Quando articulado aos acontecimentos que circunstanciaram o contexto de fala é possível compreender o "lance" efetuado por Bruni. Pois, os múltiplos conflitos vividos pelas cidades do norte Itália com as tentativas de domínio de territórios pela Igreja, a concorrência entre o Duque de Milão, Gian Galeazzo Visconti, e o rei Ladislau, de Nápoles,[22] não raro, realimentavam as controvérsias acerca das obras e ações de Dante. Os novos humanistas, encarregados de fazerem a defesa de suas cidades (essas nem sempre

[20] Por meio dessa obra, Boccaccio buscava reabilitar a cidadania de Dante, tentando limpar a mácula que a ação política e o exílio imputaram ao Poeta e, ao mesmo tempo, tentar convencer os florentinos a reparar o erro cometido, transpondo os restos mortais de Dante, falecido em 1321, para Florença (OLIVEIRA, 2013, p. 113).

[21] Essa obra causou grande desconforto aos defensores de Dante no final do século XIV e início do XV. Boccaccio, por exemplo, limitou-se, no *Trattatelo,* a descrever-lhe o conteúdo. Bruni, por sua vez, tentou livrar-se do problema, dizendo que o livro foi "*scritto a modo disadorno, senza niuna gentilezza di dire*" [escrito de modo desordenado, sem nenhuma gentileza no dizer] (1999, § 13, p. 10).

[22] O contexto histórico da disputa entre Gian Galeazzo Visconti e o rei Ladislau insere-se num quadro mais vasto da política italiana. Começa com as ações de Gian Galeazo que, por volta de 1380, buscava expandir seus domínios sobre a Itália, incorporando não apenas a Lombardia, mas também as cidades de Bolonha, Perúsia e Pisa. Tal política, defendida com o pretexto da unificação necessária a mitigação das rivalidades existentes entre as cidades, fora apresentada por um projeto intitulado *Pax Italiae* (CIRILLO, 2006, p. 19). Acrescida a este fato, estava a coroação de Luis II, duque de Anjou, como rei de Nápoles, por Clemente VII, papa em Avignon. Esse quadro colocava sérios limites aos projetos de Ladislau que, assim, como Gian Galeazzo, também nutria o desejo de dominar sobre Itália. Essa situação dividia as cidades e os grupos dentro delas. Florença, por exemplo, apoiou Ladislau e buscou meios para defender-se das ameaças de Gian Galeazzo (BRUNI, 2004, IX, p. 247 – 251).

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

alinhadas politicamente), rivalizavam entre si e, maximamente, com os florentinos em razão de sua posição política nos confrontos. Em meio a esses conflitos, Bruni, que à época (março de 1405) era núncio apostólico do papa Inocêncio VII, viu a ocupação de Roma pelo rei Ladislau, a fuga do Papa, a divisão das cidades pelos rumores da guerra e o surgimento dos governos oligárquicos (BRUNI, 2004, p. 28).

Neste cenário, o conceito de república correspondia, por antítese, ao de tirania, qualificativo comumente empregado para denominar a ação política dos adversários. A tópica do discurso bruniano assenta-se sobre o conceito de vida ativa (*vita activa*) que, enquanto antítese do ócio e da contemplação, intentava infundir nos cidadãos a necessidade da participação na vida pública, promotora das virtudes viris (*vir Virtutis*) e os sentimentos patrióticos. Isto nos leva a considerar que Bruni, ao intentar fazer acontecer o que anunciava, realizava aquilo que John Pocock denominou de *performance.*

Na esteira de Coluccio Salutati e Leonardo Bruni, houve também Leon Battista Alberti, filho bastardo do banqueiro Lorenzo Alberti, banidos de Florença sob a acusação de ter incitado a Revolta dos *Ciompi* de 1378[23] e assassinado Piero degli Albizzi, eventos estes que influenciaram significativamente a obra de Alberti. Tal qual Bruni, Alberti também prestou serviço junto à cúria romana como núncio apostólico do papa Eugênio IV e seu sucessor, Nicolau V. Seus livros, escritos entre o final das lutas políticas das camadas sociais médias e baixas e a ascensão dos oligarcas, trazem as marcas de um saber prático a partir do qual buscou ressignificar o conceito de república, presentes em boa parte de suas obras, a exemplo, do *De Pictura* (1435), do *De Re Ædificatoria* (1452) etc.

Em formato de manual, o *De Pictura* foi escrito com o fito de escrutinar os fundamentos técnicos que subjazem ao desenho e à pintura. Destinado aos artistas,

---

[23] A Revolta dos *Ciompi* foi o resultado das lutas das camadas baixas da população, ligadas ao setor têxtil, por melhores salários e reconhecimento político. Pode não haver qualquer ligação, mas o fato é que a Revolta começa logo após a declaração de guerra de Florença ao Papa Gregório XI, a chamada *Guerra dos Oito Santos*. Segundo Alberto Tenenti, essa guerra foi muito sentida pelos operários da indústria têxtil florentina, sobretudo pela redução na produção e a diminuição dos salários. Os trabalhadores exigiam o direito de livre associação, o reconhecimento de sua atividade como e assento nos conselhos. Como medida, os *Ciompi* se apropriaram da bandeira e das insígnias do governo, saquearam as casas de seus patrões, queimaram a bolsa dos elegíveis e impuseram novos nomes em 8 de agosto de 1378. Maquiavel, em seu livro *História de Florença,* nos conta que os *Ciompi* tomaram a *Signoria* e dominaram a cidade entre os meses de julho e agosto daquele ano (2007, II, § 12, p. 182 – 187).

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

o livro buscou aprofundar a compreensão da relação entre a técnica e o meio social de sua produção. Neste sentido, a pintura, considerada por Alberti, "a for de toda arte", não cumpria apenas a função de ornamentação, mas também de instrução e comprometimento social.[24]

No *De Re Ædificatoria* Alberti descreve os tipos de casas e cidades, prescrevendo, além dos materiais, as divisões e o lugar apropriado a cada indivíduo no tecido urbano e a "conveniência dos grupos particulares" (ALBERTI, 1966, V, 1, p. 332). Neste sentido, um dos primeiros pontos da discussão é a consideração dos regimes de governo. Para ele, o poder político podia ser exercido por várias, ou por uma só pessoa, podendo ser uma magistratura (no caso da república), um rei ou um tirano. Qualquer que fosse a forma de governo, segundo ele, variaria "quase todos os edifícios e mesmo as cidades" (ALBERTI, 1966, V, 1, p. 332). Tal enunciado reatualizava o pensamento de Aristóteles quando, no livro IV, afirma que as vicissitudes dos regimes de governos impactariam, inevitavelmente, sobre as ações dos homens e as configurações urbanas (2006, IV, p. 199). À estética do espaço físico-social implicaria uma ética. Assim, após deplorar aquilo que chamou de "cidade do tirano", qualificada como "desadornada", "sem refinamento" com "aspecto ameaçador, duro e selvagem" (ALBERTI, 1966, V, 4, p. 350); um lugar onde reinava o medo e era mais parecido a uma prisão que a residência de um príncipe (ALBERTI, 1966, V, 4, p. 346), Alberti passa a discorrer sobre a cidade republicana na qual reinaria a "alegria" e a "afabilidade", ambas "derivadas exclusivamente da beleza e do ornamento" (ALBERTI, 1966, VI, 2, p. 444) das coisas e do viver dos cidadãos.

---

[24] Segundo Alberti, "a história, merecedora de elogio e admiração, deverá com seus atrativos se apresentar de tal forma ornada e agradável que conquistará, pelo deleite e movimento de alma, a todos que a contemplem, doutos ou indoutos. [...] Louvarei toda e qualquer riqueza que pertença à história. Acontece que a copiosidade do pintor acarreta muita satisfação – o espectador se detém a olhar todas as coisas. Mas eu gostaria que essa riqueza fosse ornada de uma certa variedade e fosse ainda moderada e grave de dignidade e discrição" (2009, II, § 40, p. 112 – 113). De acordo com o estudioso da cultura italiana, Cecil Grayson, "o *De pictura,* mesmo sendo de certo modo tratado técnico, se insere perfeitamente no multiforme e sempre coerente pensamento albertiano, que tem em mira constantemente o bem viver e feliz" (2009, p. 51).

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

A beleza[25] e o ornamento cumpririam uma função pedagógica e foi denominada por ele como *Concinnitas.* Com base neste conceito, as coisas belas promoveriam no espectador a gratidão, a graça e o decoro. Logo, a arte, enquanto conhecimento prático, técnico e científico, projetar-se-ia como *virtù*[26] a operar as transformações necessárias à sociedade (OLIVEIRA, 2010, p. 219 – 221). A importância da obra de Alberti, mesmo considerando o solo comum dos discursos republicanos do *Quattrocento,* ou seja, as obras de Platão, Aristóteles e Cícero, está naquilo que ele agregou, em termos materiais, éticos e estéticos, ao conceito de república. Este conceito, tanto quanto o de tirania, pautava-se pelas ações práticas no âmbito do exercício do poder a incidir não apenas no caráter e nas ações dos sujeitos políticos, como também no corpo físico e material da cidade. Portanto, é possível afirmar que o conceito de república albertiano não foi apenas um exercício de erudição, mas também um "lance" performativo, cuja pretensão era realizar o que anunciava, alterando o sentido da *virtù* republicana pelo discurso ético-retórico, programático e pelas ações práticas e concretas da realidade materiais. Isto pode ser observado em diversas passagens da obra albertiana, em especial no *De Re Ædificatoria,* onde aconselha ao arquiteto: "não deves prometer, espontaneamente, teus serviços a todos aqueles que dizem querer construir, como

---

[25] Segundo Alberti, a beleza era definida "como uma harmonia entre os membros, na unidade de que fazem parte, fundada numa lei precisa, de modo que nada se possa acrescentar, tirar ou mudar sem que redunde em prejuízo da mesma" (1996, VI, 2, p. 446).

[26] Por definição, a palavra *virtù* corresponde ao termo virtude que em português remete a valores e regras de comportamento postos à condução da vida no âmbito privado e público. Historicamente, o termo *virtù* ganha notoriedade a partir dos estudos realizados sobre a obra de Nicolau Maquiavel, sobretudo em *O Príncipe.* Mas a palavra tem raízes mais profundas, encontra-se na *Ética à Nicômaco* de Aristóteles, no *De Officii* de Cícero, em *A cidade de Deus* de Agostinho e em diversos autores anteriores a Maquiavel, a exemplo do próprio Leon Battista Alberti que fez amplo uso dela, tanto em sentido público quanto privado. Para ele, a *virtù* consistia, assim como para Aristóteles, numa disposição de caráter, mas também de ânimo. A *virtù* em Alberti é um conceito que abarca uma série de virtudes singulares, algumas fundamentais à condução da vida em sociedade como a temperança, a benevolência, a liberalidade; outras mais voltadas à organização de setores particulares e interdependentes como a política e a economia. Assim, em termo políticos, Alberti recomenda a sabedoria, a moderação, a liberalidade e a equidade (1998, p. 1 – 6); e, economicamente, a necessidade da honra à família e aos compromissos, de combater o ócio, de ser liberal (generoso) e honesto (1969, p. 155 – 183). Contudo, o conceito de *virtù* só se torna apreensível quando integrado à totalidade do social, ao *Ethos,* às exigências práticas e espirituais da vida cotidiana. Por isto, a *virtù,* além de programa, é também representação da forma como se concebia a vida e o fluxo dos acontecimentos. Sua contraposição à *Fortuna,* deusa romana do acaso, da sorte, do destino, cumpria, na história do *Quattrocento* florentino, um duplo objetivo: a necessidade de uma ação racional com o fito de conter ou remediar as consequências adversas da vida; como também uma negação do conceito de Providência, ideologicamente sustentado pela Igreja para desqualificar as ações deliberadas dos sujeitos no âmbito da *práxis* social e política. Neste sentido, decidi manter o termo em sua grafia original para melhor circunscrevê-lo ao contexto histórico de sua utilização.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

fazem em competição os superficiais e aqueles que se submetem a um desejo imoderado de glória" (ALBERTI, 1966, 11, p. 862).

Por estas e outras características, o conceito de república de Leon Battista Alberti expressa o quadro das disputas políticas de Florença, marcado, na base, pelas lutas dos setores médios e baixo (*popolo minuto* e *popolo magro*) contra as grandes famílias[27] (*popolo grasso*) e, no cimo, pelas rivalidades entre as elites, que resultou na instituição do governo oligárquico dos Medici e, posteriormente, no *governo popolare* sob inspiração de Girolamo Savonarola.

A República em Savonarola: *l'arca do ben vivere*

Numa prédica proferida na manhã do dia 1º de novembro de 1494, intitulada *Sopra Aggeo,*[28] o monge dominicano, Girolamo Savonarola, após exortar os florentinos ao arrependimento dos pecados, convida-os a entrar "*nell' Arca del ben vivere*" que, a mando do Senhor, havia sido preparada para eles (SAVONAROLA, 1898, III[29], p. 53). Na VIIIª prédica, do dia 5 de dezembro, a metáfora ganha um contorno bíblico com a alusão aos termos "*diluvio*" e "*Noè*" (SAVONAROLA, 1898, IV, p. 66). Já na XIXª prédica*,* ainda do mesmo conjunto, apresentada em 19 de dezembro de 1494, a arca tem seu tamanho reduzido, torna-se uma *barchetta,* ou uma *naviccella* e as águas não são mais de um dilúvio, mas de um "*alto mare*", um "*gran mare*"*.* No entanto, na Iª prédica, denominada *Sui Salmo,* de 6 de janeiro de 1495, a barca reaparece, agora, como a própria cidade de Florença (*Questa barca è Firenze*).

Como se observa, o Frei se apropria do termo "arca" em sentidos diferentes, determinando três níveis distintos, mas interdependentes, relacionados ao programa por ele sustentado: ora como metáfora a designar a Igreja (*Arca del ben*

---

[27] Maquiavel descreve as ações dessas famílias em diversas passagens de sua obra *História de Florença*, sobretudo no capítulo VII no qual apresenta as ações políticas que deram ensejo o governo dos Medici (2007, VII, p. 421 – 485).

[28] Conjunto de prédicas proferidas por Savonarola durante o ano de 1494, entre os meses de novembro e dezembro. O título dessas prédicas é uma referência ao Profeta Ageu, que no Antigo Testamento é o menor livro. Pelo que indica o texto bíblico, Ageu testemunhou o retorno dos judeus da Babilônia à Jerusalém. Sua pregação se deu em torno da necessidade de reconstrução do Templo de Jerusalém.

[29] A numeração aqui apresentada segue a ordem das prédicas compiladas por Pasquele Villari e E. Casanova no livro *Scelta di prediche e scritti di Girolamo Savonarola.* Todavia, a prédica aqui referendada é a primeira de um conjunto intitulado *Sopra Aggeo.* Contudo, para efeito de organização, utilizaremos a numeração tal qual aparece do livro de Villari e Casanova.

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

viver), instituição moral cuja a função era reger os homens à construção de uma vida boa e beata; ora como termo designativo dos dons intelectivos (*barchetta* ou *navicella*) que, dado por Deus, possibilitaria ao indivíduo exercitar-se nas virtudes necessárias à vida social e política; e ora como cidade (*questa barca è Firenze*), *locus* de objetivação do bem viver pretendido. O fio que alinhava essas três ocorrências figurativas prende-se aos termos "dilúvio", "*alto mare*" e "*gran mare*". A referência ao dilúvio parece abrigar um duplo sentido: o primeiro relacionado ao fluxo dos acontecimentos políticos daquele período, apreendido como subitâneo e impetuoso; e o segundo, pela referência bíblica, parece corresponder a algo previsível, designado pela Providência em remissão dos erros cometidos. Já as palavras "*alto mare*" e "*gran mare*" expressam o nível das agitações políticas de Florença no ano de 1494.[30] Todavia, quando relacionado à necessidade de superação dessas agitações, as palavras "*alto mare*" e "*gran mare*" ganham uma função retórica a partir das quais Savonarola desenvolve uma reflexão sobre sua participação na vida política da cidade. Retoricamente, o Frei se coloca diante dos acontecimentos na qualidade de servo de Deus que, mesmo em face de graves ameaças a sua integridade,[31] dado o grau de seu envolvimento,[32] buscava a realização da obra que Deus o havia incumbido.[33] Com tais recursos, o Frei instituía-se como autoridade capaz de legitimar suas críticas ao governo de Florença por sua corrupção, insolência e loucura (1898, VII, p. 103).

A correia de transmissão que conectava essas metáforas ao programa político em construção era a necessidade de reatualização do conceito de *virtù* e de república, fundamentados na objetivação de uma *práxis* social operada por meio da

---

[30] "À frente, neste grande mar, eu vejo grandíssimas perturbações e tempestades e percebo formarem-se grandes tribulações ante os olhos" (SAVONAROLA, 1898, VI, p. 89).
[31] "Eu era livre e tranquilo, agora sou servo de todos. Vejo por todo lado guerra e discórdia virem sobre mim" (SAVONAROLA, 1898, VI, p. 89).
[32] Nesta parte da XIXª prédica *Soppra Aggeo,* Savonarola descreve um solilóquio da noite anterior. "Sendo eu incitado a ir em frente, dizia: 'Senhor, reconduz-me ao porto e a minha quietude'. E Ele respondeu: 'Eia, não se pode voltar atrás! Não vês tu o vento contrário te empurra para frente?'" (SAVONAROLA, 1898, VI, p. 90).
[33] Ainda na mesma prédica, Savonarola comenta: "Ó Senhor, disse, então: 'dá-me o martírio, conceda-me que eu morra por Te, como Tu morrestes por mim. Eu vejo o cutelo já amolado para mim'. 'Espera ainda um pouco, disse o Senhor, para que sejam feitas aquelas coisas que se tem que fazer. usa, pois, aquela força que Deus te concederá'" (SAVONAROLA, 1898, VI, p. 92).

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

caridade, da simplicidade e da humildade, elementos promotores, segundo ele, do consenso social (SAVONAROLA, 1898, IV, p. 73).

No tocante aos acontecimentos que motivaram essas reflexões é necessário destacar que a invasão do rei Carlos à Florença, embora significativo, não era o móbil principal das prédicas de Savonarola. A chegada do rei estava, segundo ele, inscrita no fluxo do tempo, dado o diagnóstico de corrupção que ele havia feito da Igreja, do Estado e da sociedade. "Há tempos, como vós sabeis, foi dito que a Igreja devia se renovar e que Deus a quer renovar" (SAVONAROLA, 1898, IV, p. 69). Assim, pelo que se segue, a invasão de Carlos VIII, na perspectiva do Frei, não era um mal propriamente dito, mas sim um instrumento divino de purgação dos erros cometidos; um desígnio da Providência, uma esperança de renovação da Igreja.[34] Tanto que ele denominou Carlos VIII, o novo "Ciro"[35], aquele que vinha "contra a Babilônia, ou contra Jerusalém, isto é, contra a Igreja, porque derrubar aquilo que foi mal edificado é, pois, renová-lo" (SAVONAROLA, IV, 1898, p. 69).

A transgressão pela qual se exigia a renovação da Igreja, na concepção de Savonarola, se objetivava na perda da identidade com os princípios do cristianismo primitivo (*la Chiesa primitiva*). Em suas palavras, se dava pela corrupção moral do clero, produto de seu atrelamento às coisas do mundo (SAVONAROLA, 1898, IV, p. 67). Um exemplo disto está na prédica proferida no natal de 1493, portanto, um ano antes da invasão de Carlos VIII, na qual Savonarola lista os erros dos clérigos e imputam neles a culpa pela participação na corrupção de toda a sociedade. Em suas palavras, aqueles homens se apropriavam dos bens eclesiásticos e empregavam-nos em pompas e vaidades; usurpavam os objetos de valor dos templos, consagrando-os ao uso particular; vangloriavam-se de seguir as boas e justas leis, mas eram

---

[34] Segundo o historiador italiano Riccardo Fubini, é possível que Savonarola estivesse se referindo a promessa não realizada de reforma da Igreja preconizada pelos concílios de Constança (1414 – 1418) e de Basileia (1431 – 1445), reafirmada, em 1449, por um acordo entre o papa Nicolau V e o rei Carlos VII de França, avó de Carlos VIII. Por tal acordo, o papa se comprometia a convocar um Concílio Geral, com vista a realização "do decreto de Constança, *Frequens* (1417) que estabelecia o Concílio como uma instância permanente da Igreja, superior ao Pontífice, a ser convocado periodicamente" (2010, p. 301). Para Fubini, o "ativismo de Savonarola", no tocante a esta questão, "foi inspirado, primeiramente de forma alusiva, depois explicitamente, pelo projeto conciliar" (2010, p. 301), conforme pode ser lido em sua prédica a Zacarias. Nesta prédica, o Frei defendeu que todos os cristãos deveriam tomar conhecimento das abominações que se faziam em Roma e que se congregassem em um concílio. Este concílio, se instituído, garantia ele, deporia muitos prelados e até mesmo o papa (2010, p. 301).

[35] Ciro II, ou Ciro, o Grande, rei da Pérsia que, no século VI a. C., foi responsável, segundo o Isaias 45, pela libertação do povo de Israel, cativos na Babilônia.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

pecadores e falsos cristãos; blasonavam-se em meio aos ofícios divinos, convertendo-os em "festins diabólicos" (SAVONAROLA, 1898, II, p. 42); eram avaros, ambiciosos, invejosos e manchavam "com imundícies, porcarias e luxúrias o tabernáculo de Deus" (SAVONAROLA, 1898, II, p. 46). Esses clérigos, em suas palavras, agiam como "*demoni",* ou como "*i tiranni della città*", que trazem "os povos presos às suas mãos para que não escapem e se subtraiam ao seu mando" (SAVONAROLA, 1898, II, p. 49 – 50). Os tiranos não respeitam as leis, nem os bons costumes.

> Assassinam todos os bons homens que temem a Deus, ou os confinam, ou os rebaixam para que eles não tenham ofícios na cidade. Segundo, todas as boas leis, costumes e cerimônias que fazem para a liberdade, eles [os tiranos] os levam embora, ou não querem que sejam lembrados (SAVONAROLA, 1898, II, p. 50).

E para desmobilizar o povo, "introduzem novas festas e novos espetáculos" (SAVONAROLA, 1898, II, p. 50). E conclui dizendo que, nessas mesmas torpezas "tem sido partícipe a Igreja de Jesus Cristo" (SAVONAROLA, 1898, II, p. 50). Neste sentido, a *Arca del ben vivere* se apresentava, aos olhos do Frei, eivadas dos vícios que contribuíam para arruinar politicamente a sociedade.

A exortação à Florença aparece exaustivamente nas prédicas *Sopra Aggeo.* Numa passagem da Iª prédica do referido conjunto, Savonarola conclama ao povo de Florença a prantear por seus pecados e procurar compreender a causa de suas tribulações. Mas ele próprio explica a causa das tribulações dizendo: "As tuas perversidades, portanto, ò Itália, ò Roma, ò Florença, as tuas impiedades, as tuas fornicações, as tuas crueldades, as suas maldades fazem vir estas tribulações. *Ecco la causa!*" (SAVONAROLA, 1898, III, p. 56). Ainda em tom de exortação, o Frei aconselha os ricos a fazerem penitência dando esmolas (*elemosine*). Nas páginas seguintes, na mesma prédica, Florença continua sendo conclamada a reparar sua ingratidão, suas heresias e sua ignorância "das coisas futuras" (*delle cose future*). A ignorância aqui, predita pelo Frei, parece confirmar a tese da intervenção pela Providência manifesta na ideia de *Arca del ben vivere*, na capacidade perfectiva do sujeito, prefigurada na *barchetta* ou *navicella,* no cumprimento de um papel histórico reservado à cidade (*questa barca è Firenze*) e na ordem de uma renovação

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

espírito-social meta-histórica. No intuito de objetivar o papel sociorreligioso das categorias que formavam a cidade de Florença, Savonarola exorta-os à perfeição.

Aos sacerdotes, padres e prelados, Savonarola aconselha-os a esquecerem os benefícios que não devem ter, tais como: a pompa, os banquetes e os jantares esplendorosos; a abandonarem suas concubinas e parceiros sodomitas (*cinedi*). Aos monges, aconselha a deixarem a superfluidade das vestes, dos adornos de prata e da obesidade (*grassezza*) provenientes dos benefícios das abadias (SAVONAROLA, 1898, III, p. 61).

Aos mercadores, diz Savonarola, "deixeis as vossas usuras, restituais aquilo que foi mal adquirido e todas as coisas dos outros; caso contrário, perdereis tudo" (1898, III, p. 62). E àqueles que têm o hábito de dar os seus supérfluos aos pobres, Savonarola adverte: eu "vos digo que lhe é chagado o tempo de dar mais que o supérfluo" (1898, III, p. 62). Isto parece bastante significativo, pois sugere a necessidade de uma distribuição qualquer de riqueza, o que implicaria numa certa igualdade jurídica que, apesar de "genérica"[36] estava presente tanto nos evangelhos, quanto nos autores da antiguidade, a exemplo de Platão, Aristóteles e Cícero, assim como em Agostinho, Tomás de Aquino etc. – autores lidos por Savonarola.

Aos políticos, Savonarola faz a seguinte advertência:

> Se quereis bem reger e governar, fazeis penitência, e quem não tiveres feito, da quaresma até aqui, neste natal, que comece ao menos agora. [Pois] é necessário, Florença, que te recolhas ao culto divino porque os estados dos verdadeiros cristãos regem-se com oração e boas ações. **E não é verdade aquilo que dizem os loucos e os maus que o Estado não se rege com padre-nossos**. Isto é dito de **tiranos** e não de verdadeiros príncipes. As **tiranias** se regem deste modo, mas duram pouco (1898, IV, p. 71 – 72).[37]

[36] De acordo com Antonio Carlos Mazzeo, o discurso da igualdade, por ele denominado de igualitarismo, é uma tendência comum a diversos autores e textos da antiguidade, do medievo e da Idade Moderna. No entanto, por não comportar em sua formulação uma substantivação conceitual adequada, o igualitarismo, limitado ao nível da *práxis* sociopolítica, recebe contornos que o torna genérico, ou simplesmente desigual. Isto acontece quando o conceito de igualdade é articulado à normatividade jurídica. Este conceito, ainda em conformidade com Mazzeo, foi um importante instrumento da burguesia na destruição das "velhas relações sócio-metabólicas do feudalismo" (2019, p. 295).

[37] Grifos meus.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

O historiador Pasquale Villari, na biografia de Savonarola, afirma, com base em Maquiavel, que o Frei aqui se referia aos Medici, pois, tal sentença, segundo ele, era comumente pronunciada por Cosimo de Medici.[38] Malgrado a pouca consistência da fonte, a lógica discursiva presente no texto parece apontar nesta direção uma vez que os Medici, praticantes de uma política clientelista, regiam a cidade com base no mecenato, na patronagem, na promoção de competições, certames, festas etc. Isto transparece na VIIIª prédica *Sopra Aggeo,* de 5 de dezembro de 1494, da seguinte forma: "o povo se mantém tranquilo e em paz não como dizem os muitos loucos, ou seja, que o povo quer ter alegria com festas. Sabeis que isto é verdade nas tiranias, não nas cidades livres e civis" (SAVOLARONA, 1898, IV, p. 73). Pois, de acordo com o Frei, as coisas mundanas, temporais e seculares, além de fugidias e falíveis, são prisões e limites.

É fato que as citações em destaques apontam na direção de uma evidente delimitação política entre Igreja e Estado. E Savonarola não desconhece esta realidade. No entanto, em suas prédicas, essa distinção não implicava em subordinação da religião à política. Ao contrário, a existência de "verdadeiros príncipes", tal qual a de tiranos, estaria condicionada a inspiração e a ação da Providência. É o que afirma numa passagem da XIIIª prédica *Sopra Aggeo*, onde diz que "os tiranos são dados ao povo por seus pecados" e que quando "Deus quer fazer misericórdia, exclui o tirano" e "o manda embora" (SAVONAROLA, 1898, V, p. 84). Nesta perspectiva, aliás, tomada de empréstimo de Tomás de Aquino[39], o tirano é um instrumento pedagógico eventual do plano divino.

Convém observar que, até aqui, o conceito de república se deu por antítese ao conceito de tirania. Mas, nessa XIIIª prédica, proferida em 12 de dezembro de 1494, três dias após a expulsão de Piero de Medici, de quem falaremos mais adiante, é que Savonarola passa a discorrer, mais amplamente, de forma teórica e pragmática, sobre o sentido de república, ou *vivere civili,* como dizia. O texto começa com uma referência a Tomás de Aquino ao definir o homem como um ser

---

[38] Segundo Villari, este dito era bem conhecido de Cosimo, o Velho, que também era acostumado a declarar que com duas varas de tecido vermelho se podia fazer um bom cidadão [*con due canne di panno Rosato si fa un uomo dabbene*] (1898, p. 263). O fato é esta mesma questão é retomada três vezes na XIIIª prédica e com o mesmo teor de condenação.

[39] No livro *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro,* Tomás de Aquino afirma que "Deus castiga os pecados do povo dando-lhe tiranos e retira o quando lhe apraz" (2013, p. 95).

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

social (1898, V, p. 75). O Frei começa seu "lance" apostando no estabelecimento de uma verdade vivida e observada, ou seja, de que os homens existem em sociedade, são seres gregários, e que, portanto, precisam ordenar-se para atingir alguma finalidade. Pois, "todo povo e lugar que tenda ao seu bem natural, tem necessidade de regimento, e estes regimentos são distintos e de diversos modos" (SAVONAROLA, 1898, V, p. 75).

Dito isto, Savonarola passa a discutir brevemente sobre os regimes possíveis de governo, estabelecendo, de acordo com Aristóteles e Tomás de Aquino[40], que o melhor regime de governo é o monárquico. Em suas palavras, "o regimento e o governo de um só (*capo*)[41], quando aquele (*capo*) é bom, são ótimos. É melhor que qualquer outro governo e mais facilmente unido se conduz" (1898, V, p. 76). Todavia, Savonarola faz uma ressalva e considera que mesmo na monarquia, se não houver virtude,[42] esse governo poderia redundar em opressão e tirania. Deste modo, o idealmente bom e justo do "governo de um só" encontra limites na objetivação das coisas do mundo (*cose delle mondo*), sempre passíveis de alteração e corrupção.

---

[40] Até onde foi possível verificar, Savonarola não informa a razão da escolha por esses dois autores. Em várias passagens do conjunto de prédicas *Sopra Aggeo,* ele faz citações, extraindo trechos de suas obras e adaptando-os as suas, mas sem nominá-los, como na prédica supracitada onde ele começa dizendo que "sendo o homem animal social que não sabe nem pode viver solitário, tem sido necessário que eles se reúnam e vivam juntos em cidades, castelos ou vilas e deliberem pelas necessidades comuns de um e do outro" (SAVONAROLA, 1898, V, p. 75). Aqui se verifica uma apropriação de Aristóteles por vias de Tomás de Aquino que definia o homem não somente como um animal político, conforme o filósofo grego observa no livro *A política,* mas como um animal político e social. De todo modo, convém destacar que o aristotelismo marcou o pensamento político secular da Baixa Idade Média e que, na tentativa de impor-lhe limites, o papa Gregório IX instituiu uma comissão para o exame das obras de Aristóteles, cabendo a tarefa aos dominicanos Guilherme de Moerbeke, Alberto Magno e Tomás de Aquino. E como se sabe (conforme a 5ª nota da página 4), Savonarola foi leitor da obra de Aquino.

[41] De modo geral, os comentadores e tradutores de Savonarola e de Tomás de Aquino têm ocultado a palavra "*capo*". Talvez por entender que o sentido aí se completa sem necessidade da referência. No entanto, por entender que a palavra insere um entendimento mais complexo acerca do regime de governo que se pretendeu explicitar, optamos, ainda que entre parêntesis, por fazer-lhe o registro.

[42] Savonarola afirma, na XIIIª prédica, de 12 de dezembro de 1494, que a virtude que se esperava de um homem público era que ele agisse em função do bem comum e não de si próprio. E mais, que ele não procurasse ter um cargo nem um ofício públicos, mas que fosse solicitado para eles (SAVONAROLA, 1898, V, p. 82). Isto, em hipótese alguma, se configura como novidade, pois pensadores como Platão, Aristóteles, Cícero, Tomás de Aquino etc., teceram essa mesma consideração.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

No escopo da análise que ora se apresenta, vale destacar que a ressalva feita por Savonarola evidencia dois critérios importantes ao entendimento da realidade política: o da substancialidade e da acidentalidade. Todas as ações e eventos que se desenrolam no tempo são substanciais, pois se presume conteúdo e forma,[43] portanto, regularidades. Mas tudo aquilo que sucede à substância como algo exterior a ela e de forma inopinada encontra-se no campo do acidente. Neste sentido, são substâncias tudo aquilo que se pretende estável ou obedece a padrões recorrentes de regularidades o que não se observa na natureza dos homens, nem nos pactos sociais e políticos, sempre passíveis de alteração e corrupção. Logo, implica que não se poderia prever, com eficiência, o resultado das ações políticas, nem "saber as contingências das coisas futuras, nem as muitas particularidades do que vai acontecer" (SAVONAROLA, 1898, V, p. 83). Até aqui, a perspicácia do Frei não o afasta da perspectiva aristotélica, para quem a *phronesis,* ou sabedoria prática, não se confundia nem com o conhecimento científico, nem com a arte (1973, VI, 1 – 7, p. 341 – 345). Contudo, é por sua vinculação a reta razão do agir (*recta ratio agibilium*) de Tomás de Aquino que Savonarola acaba por postular um novo conceito de *virtù,* que, como veremos adiante, o coloca em desalinho com o pensamento político secular, aristotélico e humanista.

Na sequência, invés de prosseguir com seus comentários sobre os regimes de governo, Savonarola faz uma pausa para considerar tais regimes circunstanciados ao temperamento particular dos povos. Aqui, vinculando comportamento social e moral, corporeidade e geografia, o Frei naturaliza os tipos possíveis de homens e temperamentos a partir da relação com o lugar e o clima. Para ele, nas partes quentes daquele hemisfério, os homens eram mais pusilânimes, porque neles abundaria pouco sangue. Nesses lugares, as pessoas "mais facilmente" se deixavam governar por um só (*capo*), lhe obedeceriam e estariam "voluntariamente submetidos a ele" (SAVONAROLA, 1898, V, p. 76). Nas partes frias, aquilonárias, onde abundaria muito sangue e pouca inteligência, de igual modo, os homens seriam mais resolutos e sujeitos (*fermi e soggetti*) a um só senhor. "Mas", diz o Frei,

---

[43] Segundo definição tomasiana, substância é aquilo que se predica dos seres, das coisas e dos objetos a partir de seu conteúdo e forma, Ainda de acordo com Tomás de Aquino, "é evidente que a essência de uma coisa compreende matéria e forma" (1973, p. 10).

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

> nas partes médias, como em Itália, onde abundam sangue e argúcia juntos, os homens não estão pacientes sob o comando de um só, mas cada um deles queria ser aquele chefe que governa e rege os outros, e pudesse comandar e não ser comandado. E daqui nascem, pois, as dissensões e as discórdias entre os cidadãos, onde um quer fazer-se grande e dominar os outros (1898, V, p. 76).

O intuito deste parêntese posto à discussão cumpria o objetivo de acionar o debate sobre o governo republicano, sem derrogar as asserções de Aristóteles e Tomás de Aquino a esse respeito. Aliás, vale ressaltar que essa naturalização dos temperamentos, com base numa vinculação entre clima e geografia, faz parte da argumentação aristotélica acerca da relatividade do melhor regime de governo. Pois, de acordo com Aristóteles, "cada povo recebeu da natureza certas disposições e a diferença" (2006, III, 11, p.146), portanto, o melhor regime de governo era aquele que convinha a cada povo.[44] O bom político era aquele que não ignorava o governo que fosse melhor em si, nem aquele que as circunstâncias permitiam ou exigiam (ARISTÓTELES, 2006, III, 11, p. 147). Assim, é num esforço de coerência para com a teoria e os acontecimentos que circunstanciavam a agenda política florentina daquele momento, que Savonarola sustenta, respaldado nos preceitos acima referendados e nos "*dottori sacri*" (doutores sacros), a república, ou o "*reggimento di più*" (regimento civil ou república),[45] como o mais conveniente regime de governo para Florença (1898, V, p. 77). No entanto, o Frei adverte seus ouvintes dizendo que não bastava erigir uma república, era necessário também a elaboração de boas leis, caso contrário, em poucos anos, haveria dissensões e a existência de facções trariam novos tumultos à cidade (1898, V, p. 77).

---

[44] Aristóteles não aprofunda a questão dos temperamentos e sua relação com o clima e a geografia da mesma forma que Savonarola, mas a apresenta, no livro *A política*, da seguinte maneira: "os povos que habitam as regiões frias, principalmente da Europa, são pessoas corajosas, mas de pouca inteligência e poucos talentos. Vivem melhor em liberdade, pouco civilizados, de resto, e incapazes de governar seus viszinhos. Os asiáticos são mais inteligentes e mais próprios para as artes, mas nem um pouco corajosos, e por isso mesmo são sujeitados por quase todos e estão sempre sob o domínio de algum senhor" (2006, III, p. 146).

[45] No *Trattato sul governo de Firenze,* Savonarola define a república de duas formas: como regimento civil (*reggimento civile*) e como governo civil (*governo civile*). Todavia, nas prédicas, o regime republicano é designado por ele como *reggimento di più,* ou seja, um regimento composto por mais de uma pessoa. No entanto é preciso observar que, em Savonarola, os termos governo e regimento são apresentados, muitas vezes, como idênticos – como no *Trattato* – noutras, como coisas distintas, mas imbricadas, como nas prédicas *Sopra Aggeo.*

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

A elaboração de novas leis tornava-se fundamental para o estabelecimento do pacto social do novo regime proposto (*reggimento di più,* ou *governo civile*). A primeira proposição de Savonarola para a promoção do equilíbrio social era a revisão das leis do fisco e uma adequação das contas públicas. Aqui, um tom de denúncia transparece indicando um mau uso dos recursos públicos:

> É necessário também, numa cidade bem regulada, que aqueles que governam façam com que os tributos (*gravezze*) que si pagam pela cidade e pelo domínio[46] sejam postos justamente sobre os bens e não pelo arbítrio,[47] **como algumas vezes tem sido feito, a fim de que os homens possam trabalhar para o bem de todos** (*il bene universal*). E também, ter cuidado para que os impostos que se pagam sobre os bens, sejam moderados (*temperate*) de modo que o imposto não seja maior que a receita (SAVONAROLA, 1898, V, p. 82 – 83) (grifos meus).[48]

De igual modo, observa o Frei, "as gabelas (*le gabelle*)[49] tempereis de modo que o público e o privado possam cumprir seu dever" (VILLARI, 1898, V, p. 83). Noutras palavras, observa ele que os tributos pagos pelo consumo deveriam ser equânimes para todos, evitando assim os privilégios dos homens públicos sobre os cidadãos comuns. Na sequência, ainda se referindo aos tributos, Savonarola observa que "necessita remover toda a tirania e toda coisa malfeita" (1898, V, p. 83). A tirania a que se refere aqui era a imposição de um valor específico, estabelecido pela administração pública, como fito a suprir um fundo público, denominado *Monte,*[50] que, *a priori*, seria destinado à subvenção das famílias de poucos recursos,

---

[46] Administração pública.

[47] As palavras do Frei encontra sentido quando se sabe que, de acordo com o historiador Alberto Tenenti, os Medici faziam "manobras fiscais no sentido de tirar proveito próprio" (1973, p. 111). As revisões do coeficiente do *castato* tinham se tornado habituais e*,* em grande medida, eram feitas para atingir os adversários políticos (1973, p. 87). Mas o peso desses novos coeficientes, "acentuavam também cada vez mais o peso do imposto em seu conjunto" (TENENTI, 1973, p. 111 – 112). Creio que seja a isto que Savonarola se refere em sua prédica. O mesmo pode ser observado em Leon Battista Alberti, no *Iciarchia,* escrito por volta de 1343, no qual Alberti, no final do texto, faz uma crítica às revisões do *catasto* (imposto per capita).

[48] Grifos meu.

[49] Comumente se entende que a gabela (do latim *gabulum*) era um imposto cobrado sobre a venda do sal na França. Todavia, a gabela foi um imposto indireto cobrado, tanto na França, quanto na Itália, sobre a troca e a venda de produtos.

[50] Monte era o nome de um fundo público instituído a partir do recolhimento de tributos e de empréstimos forçados. Esse mecanismo, surgido no século XIV, proposto pela Igreja em parceria com o governo das cidades, tinha a função de remediar os indivíduos empobrecidos por dívidas ou para o pagamento de dotes. No entanto, a administração do fundo exigia, para sua existência, a cobrança de taxas de manutenção, o que gerou grandes debates em torno de sua natureza, pois o

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

sobretudo no que concernia ao pagamento dos dotes pagos por ocasião do casamento de uma filha. Na prática, o *Monte* acabou sendo incorporado às contas públicas de Florença.[51] Savonarola considerava também "excessivo" os valores cobrados pela administração do fundo. "Também os dotes", dizia ele, "precisam ser melhores mensurados, pois são muito excessivos (*le doti sonno troppo eccessive*) e, muitas vezes, empobreciam":

> as casas e as famílias. *Verbi grazia,* os maiores dotes dos cidadãos não deveriam passar de cinquenta ducados, e aquele dos artífices, em cerca de trezentos, como melhor parece a quem cabe equilibrar (*stabilire*) estas coisas. E não deva a alguém gastar os dotes do *Monte*, que são bens comuns que cada um participa (SAVONAROLA, 1898, V, p. 83).

A partir do exposto, observa-se que o conceito de república aqui apresentado já não dialogava inteiramente com a tradição republicana de Florença. Mas Savonarola entendia que a simples instituição de um governo republicano não seria suficiente para sua estabilidade e preservação. Era preciso precaver-se contra a ascensão de tiranos, até entre os cidadãos de baixa condição. Assim, ele exorta os cidadãos a não buscarem a autoproclamação. Em suas palavras, "deveis prevenir para que ninguém se faça chefe (*capo*), nem supremo mandatário sobre os outros na cidade" (1898, V, p. 83). Pois essas pessoas, no seu entender, eram privadas tanto das graças de Deus, quanto de verdadeira amizade. Aqui Savonarola parece reproduzir o texto aristotélico[52] ao definir que as virtudes estão mais próximas da retórica, que do escopo das leis. Pois "a verdadeira e alegre amizade é necessária às coisas humanas e conserva as virtudes" (1898, V, p. 83). A amizade, na sua concepção, era fundamental para a construção do consenso em torno de um novo pacto social. Em nome desse pacto era preciso resistir à insurgência de tiranos, pois esses não punham a seu serviço "homens justos" (*uomini giusti*), nem se cercavam de homens magnânimos. Antes, encontravam-se rodeado de "gente péssima e perversa" (*gente pessima e cattiva*) (SAVONAROLA, 1898, V, p. 84). Na sua

---

fundo deixava de ser uma obra de caridade para ser uma atividade bancária. Posteriormente, o Estado assumiu a proeminência de sua administração, fazendo surgir a dívida pública e o sistema de compra e venda de títulos da dívida.

[51] Segundo Alberto Tenenti, os Medici, por diversas vezes, fez uso dos depósitos do Monte "e fez todo o possível para que desaparecesse a distinção entre sua conta pessoal e a do Estado" (TENENTI, 1973, p. 112).

[52] Referência ao livro *A Política.*

perspectiva que, aliás, dialoga com a concepção Cícero-albertiana, o tirano era sempre um ser triste e seu:

> contínuo temor não o deixa ter uma pura alegria, nem sequer nas coisas alegres. Com efeito, o seu reino não pode ser longo e duradouro porque todo povo, embora não o demonstre, tem ódio de sua **tirania**. Dizem que o povo, sob o **tirano**, é como uma água represada, contida por força, que, quando encontra uma pequena abertura para sair, irrompe impetuosamente com fúria para fora (SAVONAROLA, 1898, V, p. 84).[53]

Como reforço ao "lance" inicial que coloca a renovação da Igreja como ação necessária à conversão dos homens e o aperfeiçoamento do Estado, Savonarola afirma, na XIIIª prédica *Sopra Aggeo,* que "estes tiranos são dados ao povo pelos seus pecados" e que:

> quando a punição é dada – e não pode ser perpetua porque Deus faz misericórdia –, então o tirano é mandado embora e o povo todo se levanta contra ele. E mais, quando Deus quer fazer milagre, exclui o tirano (SAVONAROLA, 1898, V, p. 84).

Três questões se nos impõe esse trecho da prédica: a primeira é que se trata da transcrição de uma parte do livro *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro,* de Tomás de Aquino. Isto demonstra que não se pode pensar a teoria política de Savonarola desconectada da tradição dominicana, ela própria legatária de uma proposta de intervenção no "longo período de crise da cristandade medieval" (PRODI, 2012, p. 10). A bem da verdade, a obra de Tomás de Aquino é a expressão da crise do pensamento cristão, objetivada na crítica dos nominalistas à Escolástica e na dissolução dos laços de sociabilidade feudal (MAZZEO, 2019, p. 110 – 111); a segunda questão é que, ao condicionar a existência da tirania ao pecado e atribuir a Deus a prerrogativa de sua exclusão, o Frei expõe uma teoria teocrático-descendente de governo que nega aos homens a capacidade de uma intervenção virtuosa. Por conseguinte, também derroga o conceito de *virtù,* submetendo-o aos desígnios da Providência. Pois, como afirmou na prédica XIXª, "a *virtù* tem de vir de mim, disse o Senhor, e não do instrumento [o homem], pois não quero que o instrumento possa dizer: 'eu tenho feito, eu tenho dito'" (1898, VI, p. 91); e a terceira questão que se extrai da referida passagem é sua relação com os fatos

---

[53] Algo parecido se encontra no *De Re Ædificatoria* de Leon Battista Alberti quando ele faz referência aos tipos de fortaleza e especifica que a do tirano é constantemente vigiada pelo povo.

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

concretos, pois, como se sabe, essa prédica foi proferida por Savonarola no dia 12 de dezembro, de 1494, três dias após a expulsão de Piero de Medici.

Segundo Francesco Guicciardini, Florença encontrava-se, naquele momento, *disordinata,* mergulhada no caos político (1997, XII, p. 51). Após sessenta anos à frente do governo da cidade, os Medici foram afastados do poder sob a acusação de fraude eleitoral, apropriação indevida do *Monte,* aumento de tributos, contribuição para o crescimento da dívida do Estado[54] e, por último, cessão de vários domínios, a exemplo de Pisa, Serezzana, Pietrasantra e Livorno durante a invasão do rei francês, Carlos VIII à Itália em novembro de 1494. De acordo com Francesco Guicciardini (1483 – 1540), historiador e embaixador[55] florentino, a população, insuflada pelos adversários de Piero di Medici, saqueou e queimou sua casa, assim como as casas de seus seguidores, pondo fim aquele governo (1997, XI, p. 46 – 48). Mas a cassação e a expulsão de Piero não diminuíram os conflitos internos da cidade. Ao contrário, colocaram em cena outros atores que passaram a protagonizar novas e acirradas disputas pelo poder.

Agora, "a Arca nossa já está construída e os animais foram postos nela. Que seja fechada!" Mas "o dilúvio ainda não passou, só começou". "O que faremos, o que será depois? Perguntam os filhos a Noé" (SAVONAROLA, 1898, IV, p. 66, 67). Com essas palavras Savonarola conclui que as condições para renovação da Igreja e do Estado estavam postas e que não era mais possível retroceder. Mas o quadro das tribulações, representado pelo termo "dilúvio", ainda não havia sido concluído. Como novo Noé, Savonarola procurou intervir, conclamando o povo a instituir um

---

[54] Adotamos aqui o termo "dívida do Estado" em detrimento de "dívida pública", como atualmente é denominada, por ausência de outro termo correspondente nas fontes. Nos documentos até então analisados aparece apenas a ideia, mas ainda não observamos a existência de um conceito que a defina. No entanto, os autores que atualmente desenvolve estudos econômicos relativos ao período têm adotado o termo "dívida pública". É o caso de Alberto Tenenti, Antonio Carlos Mazzeo, Carlo Maria Cipolla etc. Tenenti, por exemplo, afirma que a dívida pública, não obstante a oscilações periódicas, crescia exponencialmente e "por volta de 1482, aumentava em mais 100.000 florins ao ano. Ao aproximar o fim do período de Lorenço, o Magnífico, os empréstimos forçados não foram cobertos senão em parte: o balaço das contas públicas ameaçava comprometer a economia já estagnada da cidade" (1973, p. 111). Já Mazzeo nos informa que os conflitos de Florença com Verona (1336 – 1338) e Lucca (1341-1343), fizeram a dívida pública florentina "sair do patamar de 450 mil e chegar à astronômica cifra de 600 mil florins, o que deixou a cidade sem condições de cumprir seu compromisso com os credores. Apesar das tentativas de contornar a dívida por meio da negociabilidade de títulos públicos, a crise não foi debelada" (2019, p. 142).

[55] Guicciardini foi embaixador em Lucca, em de 1509 e depois na Espanha até1513. Como historiador, escreve as *Storie fiorentine dal 1378 al 1509* e a *Storia d'Italia.*

governo "*popolare*" ou "*civile*" (GUICCIARDINI, 1997, XII, p. 53), no qual ninguém pudesse se autoproclamar chefe; uma república aos moldes dos venezianos (SAVONAROLA, 1898, V, p. 84).

No âmbito constitucional, era necessário elaborar um novo consenso, um novo pacto social capaz de promover uma maior equidade de direitos. Logo, Savonarola afirma que:

> Seria bom, para animar a cada um a portar-se virtuosamente, que os artífices fossem de algum modo beneficiados e alentados para comporta-se bem e serem honrados. E assim também não seria fora de propósito que os cargos maiores fossem concedidos por eleição e os menores por sorte (SAVONAROLA, 1898, V, p. 85).

Aqui se observa que o termo popular predicado àquele regime de governo era bastante limitado. Não implicava na participação geral dos habitantes da cidade. Somente aqueles que, em alguma medida, tinham participação na economia local e eram considerados capazes de tomar parte no *Consiglio del popolo,* ou *Consiglio grande*. Logo, não implicava num governo democrático como o termo "*popolare*" pode sugerir na atualidade. Para o Frei, o regime proposto daria a cada um, o que era seu, o que lhe convinha; um governo do qual ninguém precisaria temer, pois a cidade, desta forma, pertenceria a todos (1898, V, p. 85). Mas ele não apresenta qualquer solução àqueles que nada tinham, exceto sua força de trabalho.

Em que pese o conceito de popular e as lutas dos extratos mais baixos da população, os chamados "*sottoposti*"[56], ou *popolo magro,* o problema maior do novo regime fora a tentativa de conciliação proposta pelo Frei, a pretendida paz universal (*Pace universale*).

> Avante, hoje se inicia! Que hoje seja o início do bem viver! Antes, a primeira coisa que vós deveis fazer é a paz universal com todos os cidadãos e que todas as coisas velhas sejam perdoadas e anuladas.

[56] Composta por pessoas simples como serventes, auxiliares e trabalhadores braçais em geral, os *sottoposti* eram privados de quase todos os direitos de cidadania. Segundo Alberto Tenenti, esses trabalhadores eram proibidos de se reunir em confrarias religiosas, muito comuns à época, até mesmo por ocasião de funerais (1973, p. 29). Esses trabalhadores, em 1378, se sublevaram e tomaram a *Signoria* de Florença, dominando-a por dois meses. Esse episódio ficou conhecido como Revolta de *Ciompi*, conforme nota 23 da página 07.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

> Assim vos digo e vos comando por parte de Deus (SAVONAROLA, 1898, V, p. 85).

Ainda no mesmo tom, na XIXª prédica *Sopra Aggeo,* de 19 de dezembro de 1494, o Frei solicita àqueles – que a partir daquele momento formariam o novo governo – que não buscassem sangue ou vingança. Com isto, afirmou ele, não quero dizer que aquele que deve não tenha que pagar, "mas que não se recorram a torturas, nem a tormentos, mas de modo razoáveis e jurídicos (*ragionevoli e giuridici*). E vos tenho dito e digo, não derrameis sangue", pois, caso contrário, "se eles têm ofendido a República, tu terás ofendido a Deus" (SAVONAROLA, 1898, VI, p. 98). A sacralidade do poder que se observa nesta passagem remete, de acordo com o texto, à crença particular de Savonarola de aquele era um "tempo singular", o tempo em que Cristo estaria vindo para medicar (*medicare*) Florença (1898, VI, p. 98 – 99). Nesta perspectiva a política e a sociedade seriam regidas pela Providência.

Os obstáculos postos a pretendida conciliação apareceram logo no início do novo governo. E, por antecipação, no início da XIXª prédica, Savonarola parece pressentir as consequências do processo que ajudou a construir. Naquela prédica o Frei descreve um sonho no qual ele se viu como um jovem que, vagando pela beira da praia, observava alguns homens pescando e resolveu que também queria pescar. Um dos pescadores lhe ofereceu uma carona num barquinho (*barchetta*) e o levou ao alto mar. Uma vez longe da terra, da segurança do porto, o jovem passou a lastimar o fato de estar ali. Na sequência, Savonarola explica que o jovem era ele e que o porto era a religião a qual buscou para ter liberdade e descanso das coisas do mundo. Ele nada diz sobre o alto mar, mas fica evidente que se trata dos acontecimentos políticos e do grau de seu envolvimento, pois, em continuação, ele afirma que neste alto mar ele não via mais porto algum para onde pudesse retornar e encontrar seu repouso (1898, VI, p. 88). A narrativa aqui apresentada encontra-se associada à metáfora do dilúvio.

A cidade de Florença estava dividida e os ânimos inflamados. No plano geral, o conflito foi estabelecido entre os *Piagnoni* (seguidores de Savonarola)*,* os *Arrabiati* (contrários aos Medici), os *Bigi* (aqueles que apoiavam a família dos Medici e trabalhavam em prol de seu retorno à cena política de Florença)*.* No miúdo, as

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

questões eram mais complexas. Guicciardini comenta que no final de 1494 o povo estava insatisfeito com o governo de Piero de Medici por:

> todas aquelas causas que fazem os pobres inimigos dos ricos. Acrescido a isto também havia o desejo natural de mudar as coisas, a inveja pelo cargo daqueles que estavam no poder, o ressentimento e a esperança de que a cidade voltasse à liberdade antiga[57] (1997, XI, p. 45).

A deterioração do governo de Piero começa com uma dissensão dentro do próprio Governo. Após a cessão das cidades de Serazzana, Pietrasanta e Livorno[58] ao rei Carlos, uma parte de seus antigos apoiadores passa a criticá-lo.[59] A campanha contra Piero ganhou expressão e repercutiu até mesmo nos estratos mais baixos da população de Florença, sobretudo a partir das pregações do frei Girolamo Savonarola.

O discurso de Savonarola, não obstante sua autoridade como pregador e sua capacidade de reflexão teórica, se propagava no contexto dos temores gerados por esses acontecimentos. Mas as animosidades e as disputas pelas prerrogativas do poder político não se anulariam com a exortação à paz universal proposta pelo Frei. Os querelantes podiam até amparar-se na religião, mas sabiam, ou agiam como se soubessem, que as questões políticas somente se resolveriam no âmbito da *práxis*, material, concreta. É isto que nos conta Guicciardini. Segundo ele, as pregações do Frei, dizendo-se porta-voz de Deus; que fora Deus que libertara a cidade do tirano; que para manter a cidade livre deveria se construir um governo popular, igual ao de Veneza muito desagradava a Bernardo Rucellai, Francesco Valori, a Piero Capponi, a Lorenzo di Pierfrancesco e as outras autoridades do governo (1997, XII, p. 53). Logo, a aquiescência desses homens à instituição do *Governo popolare* não foi por simples acordo, mas por força da conjuntura política e da popularidade que o Frei havia alcançado.

---

[57] Na perspectiva de Guicciardini, apresentada nas *Storie Fiorentini dal 1378 al 1509,* a liberdade antiga era aquela vivida durante o governo de Lorenzo, o Magnífico.

[58] Essas cidades faziam parte dos domínios de Florença.

[59] Segundo Francesco Guicciardini, apoiadores de Piero di Medici como Luca Corsini, Iacopo di Tanai de' Nerli, Gualterotto Gualtrotti, Piero Capponi dentre outros, passaram a criticá-lo abertamente, dizendo que "sob seus cuidados, a cidade iria a ruína, que seria bom tirá-la de suas mãos e de sua tirania (*tirannide*) e restituí-la para um viver livre e popular" (1997, XI, p. 46).

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

A criação do Grande Conselho (*Consiglio grande*) não conseguiu superar os problemas do cotidiano como a alta dos preços, as pestes, as guerras e as expropriações produzidas pela invasão do rei francês. E em meio à torrente tumultuosa desses acontecimentos, a *navicella* de Savonarola choca-se contra os escolhos dos interesses particulares. Os seguidores do Frei, os *Piagnoni,* jovens e em grande número, causavam constantes distúrbios na cidade, impondo constrangimentos tais como: esmolas forçadas, confisco de objetos de uso comuns como pentes para cabelo, maquiagem, roupas, tabuleiros de jogos, livros, pinturas, esculturas etc. Esses objetos, tomados como símbolos da vaidade, da luxúria, da perversidade e superfluidade (*superfluità*) resultaram posteriormente em duas grandes fogueiras: a de fevereiro de 1497 e a de janeiro de1498.[60] As consequências dessas ações foram o aumento das insatisfações e o recrudescimento das resistências ao Frei e seus seguidores, não somente pelas elites locais, mas também pelo papa Alexandre VI e pelos venezianos que viam suas instituições comparadas àquelas do "*governo popolare*" de Savonarola. O crescente aumento do número de seguidores de Savonarola, sobretudo entre os "*popolari*", que tomaram assento no Grande Conselho, fazia pender a balança em sentido contrário aos interesses das elites (GUICCIARDINI, XIII, p. 58 – 60). Acrescido a este fato havia suas pregações reivindicando a reforma da Igreja e seu veto à participação de Florença na Liga Antifrancesa proposta pelo papa Alexandre, em meados de 1495 (FUBINI, 2010, p. 299). As ameaças contra o Grande Conselho e os seguidores do Frei se avolumaram. Em abril de 1496 uma tentativa de golpe orquestrada pelas elites foi desbaratada com a prisão dos principais envolvidos. Posteriormente, seus inimigos conseguiram, junto ao cardeal Giovanni di Medici, em Roma, uma lei que proibia o comércio de outras cidades com Florença, produzindo escassez e elevação dos preços. No Conselho, a mudança da idade mínima, de trinta para vinte e quatro anos, favorecia os apoiadores dos Medici, os *Bigi,* uma vez que permitia entrada de jovens, aparentemente não identificados com a velha oligarquia mediceia. Na sequência dos acontecimentos, Savonarola foi convocado a ir a Roma. Como se recusou a sair de Florença foi excomungado em maio de 1497 (GIUCCIARDINI, 1997, XV, p. 64 –

---

[60] Essas fogueiras entraram para a História com o nome de Fogueira das Vaidades ou "*bruciamento delle vanità*" como foram denominadas pelo Frei.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

65). Crescia a oposição à Savonarola até mesmo entre os cidadãos de baixa condição que tinham sido favorecidos pela instituição do Grande Conselho. Isto dava força aos adversários para uma intensa campanha contra ele. Esta campanha foi posta em andamento por um padre de nome Francesco, da Ordem de São Francisco Observante. Esse padre franciscano pregava contra Savonarola alegando que suas obras eram fruto da falsidade, sem qualquer inspiração divina. A contestação do padre franciscano resultou num ordálio, aceito primeiramente por um dos irmãos de convento, o frei Dominico da Pescia, o que acabou envolvendo Savonarola. Este, mesmo proibido de pregar, ainda tentou se defender das acusações, mas o desenrolar dos acontecimentos não lhe permitiu um afastamento seguro. O ordálio, que acabou não acontecendo, foi o ensejo que os adversários precisaram para incitar o povo contra ele. Com pedras e armas em punho, os populares e os inimigos do Frei avançaram contra os seus apoiadores que tinham assento no Conselho, assassinando alguns deles. Depois, voltaram-se para o convento de São Marco onde Savonarola e outros irmãos da ordem estavam confinados. Seguiu-se a esse episódio um processo e uma condenação à morte em 23 de maio de 1498. Guicciardini conclui essa parte da história de Florença dizendo que junto com Savonarola foram mortos os frades Domenico e Silvestro, apenas para satisfazer a raiva dos inimigos de Savonarola, os chamados *Arrabiati* (1997, XVI, p. 74 – 76).

Do ponto de vista discursivo, parece sintomático que Savonarola tenha escolhido como símbolo das prédicas proferidas no final de 1494, a figura de Ageu, o menor profeta da Bíblia. Não coincidentemente, as prédicas *Sopra Aggeo* foram elaboradas e pronunciadas em meio a invasão do rei Carlos VIII à Itália e aos temores causados na população florentina. Sua comparação com o mais humilde dos profetas, com o menor texto da Bíblia, parece tratar-se de um recurso retórico, um "lance"[61] com função de programa. Noutras palavras, a afirmação da humildade e da simplicidade associada ao profeta Ageu fundamenta-se, como já evidenciamos,

[61] Para John Pocock, historiador do pensamento político, o "lance" é um ato de fala efetuado por um sujeito, num determinado contexto linguístico, em resposta a uma determinada questão que a realidade social lhe impõe (2003, p. 39).

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

num outro conceito de *virtù* a partir do qual o Frei elabora um discurso performativo.[62]

Até aqui tratei de expor os elementos concernentes ao conceito de república presentes no conjunto de prédicas *Sopra Aggeo,* buscando evidenciar seu conteúdo assim como sua relação com a tradição republicana e os acontecimentos que marcaram a história política e social de Florença na segunda metade do século XV. No entanto, do ponto de vista linguístico, convém evidenciar as características da *performance* realizada pelo autor. Implica que deverei considerar não apenas o que diz as prédicas, mas também como diz; como esse conteúdo é comunicado. No plano de uma análise discursiva simples, em nível textual, a tirania e a república são os temas mais recorrentes das referidas prédicas. Estes temas, tratados de forma opositiva, são modalizados por subtemas antitéticos como: corrupção/moralidade, opressão/liberdade, injustiça/justiça, ostentação/simplicidade, soberbia/humildade perversidade/compaixão/caridade etc. Este recurso discursivo revela valores fundamentais à realização do programa pretendido por Savonarola, ou seja, a *rinnovazione* da sociedade, da Igreja e do Estado, e da (des)articulação entre eles. O esquema discursivo apresentado pelo Frei compõe-se de quatro etapas: a) o autor expõe as *tribolazioni* pelas quais passavam os florentinos (invasão da Itália pelo Rei da França, ausência de governo após a expulsão de Pierro de Medici, escassez, elevação dos preços etc.) e, dizendo-se emissário de Deus,[63] vinculava-as à corrupção dos costumes. Na sequência, impõe, como meio de superação das tribulações, uma reforma moral ampla, capaz incidir sobre a sociedade e a política. Isto, de acordo com uma análise semiótica do discurso, indica uma determinação de um enunciado de estado, sobre um enunciado de fazer. Esta sobredeterminação implica naquilo que Joseph Courtés denominou de recurso de manipulação; b) pelo expediente da manipulação o Frei realiza sua *performance,* buscando persuadir e incitar seus ouvintes a efetuarem a *performance* que compete a cada um; c) a competência pretendida, neste caso, encontra-se modalizada pela manipulação, no sentido em que o ouvinte, após tomar conhecimento do móbil de suas tribulações e

---

[62] O discurso dito performativo é aquele que busca “fazer acontecer o que anuncia no próprio ato de anunciá-lo” (BOURDIEU, 2008, p. 111).

[63] “Deveis ver que Deus, nesta vossa aflição, me tem dado a vós por pai para mostrar-vos a via para corrigir-vos dos vossos erros, a fim de que mereceis alguma vênia junto ao Senhor (SAVONAROLA, 1898, III, p. 60).

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

da misericórdia divina, deva querer produzir a *rennovazione* pretendida; d) a operação recomendada, segundo Savonarola, poria fim às "*tribolazioni*" à medida que promoveria a paz e a tranquilidade desejadas. A operação que consiste em estabelecer o bom e desejável, assim como seu contrário, o mau e indesejável, fundamenta o que, em semiótica, é denominado de sanção. A sanção põe em evidência o sistema de valores, a ideologia dominante, que constituem os referenciais pragmáticos e epistêmicos de uma época. (COURTÉS, 1997, p. 164 – 166) O discurso de vinculação entre fé e política, entre *virtù* e Providência, assim como a busca da superação do governo oligárquico (visto por ele como tirânico) pelo *popolare*, por mais que se revele adverso, não se constitui numa ruptura radical com a ideologia da época. Mas, por certo, revela o caráter da crise no contexto da religião, da sociedade e da política, tanto de Florença quanto de Roma e da Itália como um todo.[64]

As referências à navegação presentes nas prédicas em questão são fundamentais para situar o pensamento político de Savonarola, tanto no âmbito da tradição quanto das mutações políticas no contexto do século XV. A despeito da expansão marítima e seu impacto sobre a imaginação e a consciência de mundo, as metáforas náuticas usadas para exemplificação da ação governativa não se constituíam em novidade na filosofia política tradicional. As transformações operadas na política se constituíam em novidades que não se encaixava na teoria política tradicional com a qual Savonarola ainda tinha alguma afinidade. Basta verificar o uso que o Frei faz dos termos *governo* e *reggimento.* Numa passagem da VIIª prédica *Sopra Aggeo*. Diz ele: "nota, portanto, Florença que tu deves, no teu '*governo*' e '*reggimento*', exaltar os bons e quem tenha esta virtude da humildade" (1989, p. 72). A distinção entre governo e regimento indica a influência da teoria do *corpus myticum* uma vez que afere ao conceito de governo os atributos de moralidade e espiritualidade considerados necessários ao desempenho da função de regência. Por conseguinte, qual a diferença entre os termos? Não seria o *reggimento* uma ação própria do *governo?* E qual a *virtù* operativa desse *reggimento* e *governo*? Ora, em Savonarola, assim como na teologia política

---

[64] Vale destacar que na primeira prédica *Sopra Aggeo,*de 1 de novembro de 1494, o Frei faz referência a esse contexto de crise, que ele define como sendo apenas de valores. Ver nota 31 da página 10.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

medieval, o *reggimento* está condicionado ao ato de reger, comandar, e denota uma ação diretiva num sentido ético, moral e transcendente. Já o conceito de governo parece condizer com o caráter substantivo do poder objetivado nas instituições de regência. Deste modo, para Savonarola, reger não era o mesmo que dominar. A regência cabia ao governo justo, simples e humilde, mas a dominação cabia ao tirano. Disto resulta a insistente exortação para que "ninguém pense em se fazer chefe (*capo*), se quereis viver em liberdade" (1898, V, p. 84). Logo, a virtude do verdadeiro príncipe era aquela que se identificava com a ação diretiva do governo. Tais definições encontram-se nas obras de diversos autores medievais, como Tomaz de Aquino, Vicente de Beauvais, João de Viterbo, dentre outros (KANTOROWICZ, 1998, p. 133 – 136). Para Tomas de Aquino, o "governante" devia "procurar a salvação daquele cujo governo tomou. Pois compete ao piloto (navegador) conduzir ilesa ao porto de salvamento a nave, guardando-a contra os perigos do mar" (2003, I, p. 35). João de Viterbo, por sua vez, definiu o termo reger (*regímen*) como sendo, primeiramente, o ato de dirigir a cidade, "como a do navio para o marinheiro: consiste na utilização dos meios apropriados para conduzir a cidade, assim como o piloto se serve do leme e do mastro para manter sua rota" (VITERBO Ap. SENELLART, 2006, p. 26).

O modelo organológico a partir do qual Savonarola organiza as competências sociorreligiosas parece corresponder, por analogia, ao esquema astrológico aristotélico-ptolomaico firmado na concepção da concentricidade das esferas e na posição que essas ocupavam entre si no âmbito de uma relação de determinação.[65] Em sua percepção, o Frei considerava que a Igreja era a Arca maior

---

[65] Refiro-me aqui ao modelo cosmológico de Aristóteles e de Ptolomeu, adotado pelo poeta florentino Dante Alighieri, no livro *Il convívio.* De acordo com o Poeta, o universo era formado por dez céus em formato de esferas concêntricas, interpostas em escala decrescente. O décimo céu era o Empíreo, a morada do Altíssimo. Ao contrário dos demais céus, sempre agitado por constante movimento, o décimo seria "quieto e pacífico", pois "plenamente se contempla" (1992, II, 3, p. 66). Mas a teoria descrita por Dante tinha um efeito mais incisivo sobre a concepção de universo. Tratava-se de um universo limitado, cindido pela existência de dois mundos: o mundo perfeito, imóvel, superior, celeste; e o mundo imperfeito, mutável, inferior, terreno, passível, dado o movimento e a mutação, a geração e a corrupção. Mas Dante adverte, "que ninguém duvide", diz ele, "nem filósofo, nem pagão, nem judeu, nem cristão, nem qualquer seita" (1992, II, 3, p. 69) de que esses mundos encontravam-se cheios de "beatitude"; e que esta beatitude incidia sobre a natureza humana, impondo sobre ela uma dupla beatitude: a da vida social, terrenal, e da vida contemplativa, celestial. "Irracional seria", afirma o poeta, "que aceitássemos terem aquelas [todas as nove esferas abaixo do Empíreo] a beatitude da vida ativa, isto é social, no governo do mundo, e não terem a da contemplativa, mais excelente e mais divina" (1992, II, 3. p. 69). Pois, "nenhum efeito é maior do que

(*l'Arca del bene vivere*), o móbil principal, superior à cidade (*la barca*) e ao homem (*barchetta* ou *navicella*), passíveis de serem intrarreunidos sob o "céu" da moralidade cristã primitiva (*Chiesa primitiva*). Para a condução do processo, que cria em curso, o Frei se colocara como Noé, o timoneiro bíblico da *Arca* da renovação, que conduziria a Igreja, o homem e o governo da cidade à perfeição da ética e da moral celestes.

Considerações finais

Não obstante ao que foi apresentado até aqui, algumas questões ainda pendem sem respostas, como por exemplo: o que conecta o mundo religioso de Savonarola à política? Sua ação política pautava-se por um imperativo pessoal, ou havia por trás dela um interesse de grupo?[66] Pois é fato que, desde o século XIII, a Ordem Dominicana, esteve envolvida em diversos conflitos com outros segmentos da Igreja Católica. De acordo com a historiadora italiana Laura Fenelli, a eficácia do ministério dos pregadores dominicanos não tardou a provocar atritos com o clero secular, pois os dominicanos resguardavam aos laicos o direito à sepultura e a confissão e, em função disso, era agraciados "por muitas contribuições dos fiéis" (FENELLI, 2013, p. 380). Neste sentido, religião e política deixam de ser esferas separadas, independentes uma da outra, e se imbricam num jogo de interações, equivalências, mas também de concorrência, de disputa por hegemonia.

Em que pese a curiosidade, talvez jamais tenhamos respostas para estas questões. Contudo, convém ressaltar, não é a intencionalidade do Frei que busquei conhecer ao longo deste texto, mas, sim, como afirmou Pocock, a verificação daquilo que Savonarola fazia quando escrevia suas prédicas. Pois, se é fato que "o pensamento humano não se objetiva fora do ser social" (MAZZEO, 2019, p. 286), em separado das ações humanas, mas sim determinado histórica e coletivamente é, portanto, conveniente supor que a *performance* realizada por Savonarola

---

a causa, uma vez que esta não pode dar o que não tem; de onde, como o intelecto divino é a causa de tudo, principalmente do intelecto humano, este não o excede, e antes é por ele desmedidamente superado" (1992, II, 3, p. 69).

[66] Ainda em conformidade com Bourdieu, "todo discurso herético deve contribuir não somente para romper com a adesão ao mundo do senso comum, professando publicamente a ruptura com a ordem ordinária, mas também produzir um novo senso comum e nele introduzir as práticas e as experiências até então tácitas ou recalcadas de todo um grupo, agora investida de legitimidade conferida pela manifestação pública e pelo reconhecimento coletivo" (2008, p. 119).

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

manifestava um dissenso em relação aos princípios do *ethos* constituído, e, ao mesmo tempo, uma tentativa de intervenção no mecanismo da crise política de Florença.

É neste sentido que Savonarola aciona o conceito de corrupção imputando-o à Igreja, ao Estado e à sociedade. A reforma solicitada por ele se alimentava na necessidade de um devir moral das práticas político-religiosas que contrariava o ideal humanista de *virtù*. Se para Alberti e outros humanistas do *Quattrocento* o conceito de república implicava na objetivação de uma *virtù* a partir da capacidade humana de elaboração e autorrealização, para Savonarola, sem a graça de Deus, o homem sequer chegaria a alcançar sua condição primordial de ser. Isto, sem dar margem a dúvidas, parece implicar na ideia de recuo ao dogmatismo escolástico, mas somente ao ponto da afirmação de uma força moral transcendente considerada necessária ao constrangimento da crise. Não implicava na perda da capacidade de avaliação prática e razoável do sentido da vida e das coisas do mundo, mas na afirmação da moral como um bem perfectível ao homem, à religião, à sociedade e à política.

Este *quantum* de realismo político de Savonarola aparece nas mais diversas situações em que a crença se esbarrava na necessidade da reforma. A escolha da república como o melhor regime de governo para Florença, por exemplo, expressa uma tese e uma doutrina: a) a tese de que toda comunidade política fundamenta-se numa finalidade que se entende a melhor, a preferível conforme os desígnios da natureza;[67] b) e uma doutrina, pois, para atingir a esse fim, seria necessário aos indivíduos viverem e aceitarem viver em conformidade com a natureza do pacto social. Disto decorre um particularismo fundamental de caráter transcendente e metafísico, mas também prático e deontológico da fé cristã. Daí ser a república savonaroliana um compromisso ético e moral e como tal passível de realização social num sentido amplo de governo.

Enquanto os humanistas cívicos do início do *Quattrocento*, como Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Leon Battista Alberti etc., faziam a defesa de uma república

[67] Tese fundamentada em Aristóteles, no livro *A Política,* e em Tomás de Aquino em *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro.*

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

aristocrática, a república dos melhores homens, do *vir virtutis*,[68] dos principais cidadãos; Savonarola, mais circunspecto neste particular, rompe com esse modelo ao afirmar um governo de base ampla na qual os cidadãos de baixa condição social, alijados desde sempre das deliberações públicas, pudessem ter voz e assento (SKINNER, 1996, 2, p. 45 – 46). A *virtù* defendida por Savonarola não era uma dádiva apenas dos bem-nascidos, dos cidadãos egrégios, ilustres, mas também dos homens simples, dos médios e pequenos cidadãos em franca concorrência com os grupos que compunham o séquito das oligarquias que partilhavam o poder. As disputas entre as camadas alta, média e baixa da população forçavam uma maior participação política. A ótima república de Savonarola já não era a aristocrática, era a de um alargado consenso social. E este, segundo o Frei, somente seria possível com a restauração das virtudes cristãs primitivas pautadas na caridade, na humildade e na simplicidade.

Portanto, concluímos que o conceito de república em Savonarola compreende uma inovação em relação ao *topos* republicano sustentado pelos intelectuais humanistas do início do *Quattrocento.* A *perfomance* realizada por ele através de suas obras o coloca, para além de pregador e de erudito, também como sujeito político, capaz de intervir nos assuntos públicos de sua cidade. Assim, se fosse possível responder aqui o que conectou o mundo religioso de Savonarola ao da política florentina, talvez tivesse que começar por afirmar, tal qual Aristóteles, que aquilo "que começou já está feito pela metade" (2006, p. 207); que talvez ele não tenha sido o timoneiro que acreditara ser; que supostamente não tenha sido ele que navegara no mar agitado da política florentina, mas sim o mar no qual a política florentina navegou. Pois, se é fato que "relações sociais degradadas geram consciências depauperadas" (MAZZEO, 2019, p. 68), também parece ser fato que o ordinário da depauperação também se transforme, numa situação de crise, em potência geradora de sujeitos, ações e reações extraordinários. Ademais, parece razoável supor que, assim como na natureza, também na política "nada pode nascer de [sic.] nada" (LUCRECIO, 1972, p. 33).

---

[68] Conceito ciceroniano que define o homem verdadeiramente viril, uma "força social criativa, apta a moldar seu próprio destino e a refazer o mundo social para adequá-los a seus desejos" (SKINNER, 1996, p. 115).

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Referências bibliograficas

ALBERTI, Leon Battista. **Da Pintura.** Trad. Antônio da Silveira Mendonça. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

______. De Iciarchia. In. **Opere Volgari**. Collana Scrittori d'Italia a cura di Cecil Grayson. Bari, It: Laterza, 1966. V. 2. 1ª Edizione Elettronica del: 31 agosto 1998. Disponível no sitio: < https://www.liberliber.it/online/autori/autori-a/leon-battista-alberti/de-iciarchia/>. Acesso em julho de 2010.

______. **I libri della famiglia.** A cura di Riggiero Romano e Alberto Tenenti. Torino, It: Giulio Einaudi editore sp.a., 1969.

______. **L'architettura.** Testo latino e traduzione a cura di Giovanni Orlandi. Introduzione e note di Paolo Portoghesi. Milano: Edizioni Il Pofilo, 1966.

ALIGHIERI, Dante. **Monarquia.** Trad. Carlos E. de Soveral. Lisboa, PT: Guimarães Editores, LTDA, 1984.

______. **A divina comédia:** inferno. Trad. Ítalo Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998.

ANDERSON, Perry. **Passagens da antiguidade ao feudalismo.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

AQUINO, Tomás de. **Do governo dos príncipes ao rei de Cipro.** Trad. Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: EDIPRO, 2013.

ARISTÓTELES. **A política.** Trad. Roberto L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Clássicos).

______. **Retórica das paixões.** Isis B. B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Col. Clássicos).

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem:** problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

BOCCACCIO, G. Trattatello in laude di Dante. Ed. Garzanti, collana **"I grandi libri Garzanti"** n. 586. Finito di stampare il 18 ottobre 1995. 1ª Edizione Elettronica del: 8 gennaio 1996. Disponível no site: <http://www.liberliber.it/biblioteca/b/boccaccio/trattatello_in_laude_di_dante/pdf/tratta_p.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2010.

BONGHI, G. **Progetto Giovanni Boccaccio.** Disponível em: <http : // www . classicitaliani. it / bio _ pdf / bio081. pdf>. Acesso em: 09 de jun. 2011.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas:** o que falar quer dizer. Trad. Sergio Miceli. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. (Clássicos; 4).

BRUNI, Leonardo. **Della vita, studi e costumi di Dante.** A cura di G. L. Passerini. Firenze: Sansoni, 1917. Progetto Manuzio. Edizione Elettronica del: 26 marzo 1999. Disponível em: <http://www.liberliber.it/biblioteca/b/bruni/della_vita_studi_e_costumi_di_dante/pdf/della__p.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2011.

BRUNI, Leonardo. **Istoria Fiorentina di Leonardo Arentino.** Tradotta in volgare da Donato Acciajuoli; premessovi un Discorso su Leonardo Bruni arentino per C. Monzani. Firenze: F. Le Monnier, 1861. Edizione Elettronica del: 24 agosto 2004. Disponível em: < https://www.liberliber.it/online/autori/autori-b/leonardo-bruni/istoria-fiorentina-di-leonardo-aretino-tradotta-in-volgare-da-donato-acciajuoli-premessovi-un-discorso-su-leonardo-bruni-aretino-per-c-monzani/>. Acesso em: 12 jun. 2011.

CIRILLO, Marco. Il Tiranno in Coluccio Salutati umanista del trecento. In. **Biblioteca dei Classici italiani di Giuseppe Bonghi**, 2006. Disponível em: <http://www.classicitaliani.it/trecento/critica/Cirillo Coluccio Salutati.htm>. Acesso em: 21 abr. 2010.

DA VINCI, Leonardo. **Os escritos de Leonardo Da Vinci sobre a arte da pintura.** Trad. Eduardo Carreira. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

FENELI, Laura. L'ordine dei frati Predicatori. In. **Reti Medievali Rivista**. Firezi, It: Firenze University Press, V. 14, n.1, p. 375 – 414, 2013. Sítio: <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/issue/view/380>. Acesso em: 06.08.2018.

FRANGIOTTI, Roque. **A doutrina tradicional da providência:** implicações sociopolíticas. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

FUBINI, Riccardo. Profezia e riforma nel pensiero di Girolamo Savonarola. In. **Revista dell'Associazione Italiana degli Slavistici**, Firenze: Universitá Degli Studi Firenze, 2010. Vol. VII. Sítio: < http://www.fupress.net/index.php/ss/article/view/9213/8711>. Acesso em: 25 de julho de 2018.

GARIN, Eugenio. **Ciência e vida civil no Renascimento italiano.** Trad. de Cecília Prada. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

GUICCIARDINI, F. Storie Fiorentine dal 1378 al 1509. In. **Progetto Manuzzio**. 1ª Edizione Elettronica del: 3 novembre 1997. Disponível: <www.liberliber.it>. Acesso em: 10.10.2016.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei:** um estudo sobre teologia política medieval. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. In. **Estudos históricos.** Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 134 – 146, 1992. Disponível em: < http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1945/1084>. Acesso em 15 nov. 2018.

LUCRECIO, Tito Caro. **Da natureza.** Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os pensadores, v.5).

MAQUIAVEL, Nicolau. **História de Florença.** Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARX, Karl. **O capital:** crítica da economia política; Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 117-154, dez., 2019, ISSN 1982-4238

OLIVEIRA, Roberto Silva de. **A cidade e o pensamento político de Leon Battista Alberti e outros escritos.** Salvador: FAUFBA, 2010. Disponível em: < http://www.repositorio.ufba.br:8080/ri/handle/ri/11989>. Acesso em: 09 mar. 2019.

OLIVEIRA, Roberto Silva de. A vida de Dante Alighieri na perspectiva de Giovanni Boccaccio e Leonardo Bruni. In. **Políteia: história e sociedade.** Vitória da Conquista, BA, 2013, vol. 13, n. 02, p. 87 – 118. Disponível em: < http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/viewFile/1187/4505>. Acesso em: 18 fev. 2019.

PLATÃO. **A república de Platão.** Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

POCOCK, John G. A. **Linguagem do ideário político.** Trad. Fábio Fernandez. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003. (Clássicos; 25).

SAVONAROLA, Girolamo. **Trattato sul governo di Firenze.** Progetto Manuzzio. 1ª Edizione Elettronica del: 8 dicembre 2003. Disponível: <www.liberliber.it>. Acesso em: 15.09.2016.

SENELLART, Michel. **As artes de governar:** do *regímen* medieval ao conceito de governo. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

TEIXEIRA, Felipe Charbel. **Timoneiros:** retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2008. Tese. Disponível em: < http://pct.capes.gov.br/teses/2008/31005012024P0/TES.pdf>. Acesso em: 13.08.2019.

VILLARI, P. & CASANOVA, E. **Scelta di prediche e scritti di Fra Girolamo Savonarola.** Florença: G. C. Sansoni Editore, 1898. Disponível em: <www.carnesecchi.eu/scelta_prediche_savonarola1.pdf>. Acesso em 04.06.2016.

VILLARI, P. **Life and times of Girolamo Savonarola.** London: T. Fisher Unwin LTD; New York: Charles Scribner's Sons. 1918. Disponível em: < https://archive.org/stream/lifetimesofgirol00vill#page/n11/mode/2up>. Acesso em: 10.09.2016.

WOOD, Ellen Meiksins. As origens agrárias do capitalismo. In. **Crítica Marxista.** Campinas, SP, vol. 10, n. 10, p. 12 – 29, 2000. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo66Artigo%202.pdf>. Acesso em 05 fev. 2019.

Recebido em: 25.03.2019
Aprovado em: 01.04.2020

CIRCULARIDADES E VOZES: A RELIGIOSIDADE NA EDUCAÇÃO FEMININA EM MEADOS DO SÉCULO XX

CIRCULARITIES AND VOICES: RELIGIOSITY IN FEMALE EDUCATION IN THE MID 20TH CENTURY

Luanna Vaz Amaro[1]
PROLING-UFPB

Resumo: Este trabalho pretende refletir sobre alguns aspectos do trânsito do religioso como formador da memória feminina, e como as circularidades das receitas são refletidas nas circularidades das letras que deixam de ser escritas à mão e emigram para o impresso. Fundamenta-se ainda na discussão sobre conceitos, critérios e aplicabilidade das receitas, visando a propor alguns parâmetros metodológicos que lidam com a questão da história social da comunidade de falantes/escritoras, das relações intertextuais entre o gênero textual de receitas manuscritas e nos suportes impressos de jornais, revistas recortadas e coladas nos suportes de cadernos e álbuns de *economia doméstica*[2] de mulheres residentes na

Abstract: This work intends to reflect on the religious influence over women's lives and their memories, and how the revenue's circularities are reflected in the words which stop being written by hand and become printed. It's still based on the discussion about concepts, standards, and applicability of the revenues, looking forward to propound some methodological parameters which deals with the social history of speakers and writers, and the intertextual relations between the handwritten textual gender and backing the printed newspaper, cropped and glued magazines including notebooks and albums which keeps the notes of domestic economy[3]

[1] Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Linguística – PROLING – Universidade Federal da Paraíba. E-mail: luannava@hotmail.com

[2] O *corpus* deste trabalho (imagens, receitas, impressos) foi retirado do projeto "Manuscritos Culinários: percurso da memória urbana através dos cadernos de receitas", coordenado pela Prof.ª Dr.ª Beliza Áurea de Arruda Mello (DLCV/PROLING/UFPB), nos anos de 2007/2008/2009, no qual fui pesquisadora de Iniciação Científica do PIBIC/CNPq.

Paraíba, no século XX. Ao analisar as receitas culinárias, manuscritas ou impressas, como uma "escritura" por ser a fixação de um texto oral, segundo Zumthor (1993; 1997; 2000; 2005), as tradições discursivas das receitas, a relação de um texto com outro, produzidos em épocas diferentes, segundo Kabatek (2006) e por possuir uma história a ser contada a partir do que se comia segundo os estudos de Gilberto Freyre (1969; 2005), Câmara Cascudo (2004; 2006) e (Montanari: 2008), sobre vida privada (Perrot: 1991; 2007), tradição e costume (Hobsbawn: 1997), cultura (Bhabha: 2007), memória (Bosi: 1979; 2003) e gêneros textuais (Marcuschi: 2000; 2004; 2008 e Possenti, 2002; 2009). Toda essa base teórica apontará que as escolhas das receitas culinárias de cada autora dos manuscritos estão condicionadas à sociedade e a cultura a que determinado grupo pertencem, portanto, a comida transcende o caráter fisiológico e aponta um caráter social, histórico, linguístico e cultural.

Palavras-chave: Manuscritos Culinários; Religião; Mulher.

of living women in the state of Paraiba in XX century. Analyzing the cookery recipes, both printed and handwritten, as "scriptures" owing to the fact that these are a fixation of an oral text, it is said by Zumthor (1993; 1997; 2000; 2005), the discursive traditions of the revenues, the relation between a text to another, produced in different epochs, as said Kabatek (2006) and for own a history to be told from what was used to eat, following the studies of Gilberto Freyre (1969; 2005), Câmara Cascudo (2004; 2006) and (Montanari: 2008), vida privada (private life) (Perrot: 1991; 2007), tradition and costume (tradição e costume) (Hobsbawn: 1997), cultura (culture) (Bhabha: 2007),memória (memory) (Bosi: 1979; 2003) e gêneros textuais (textual gender) (Marcuschi: 2000; 2004; 2008 e Possenti, 2002; 2009). All these theoretical works will appoint that the cookery recipes of each manuscript's writers are concerned with society and the culture that each group belongs, therefore, the food transcends the physiological character and points a social, historical, linguistic and cultural character.

Keywords: Culinary Manuscripts. Religion. Women.

Introdução

Entre 1940 a 1960, fazia parte do quadro curricular dos colégios no Brasil uma disciplina intitulada *Economia doméstica*. Cotejando-se os manuscritos dos colégios públicos e privados constata-se que os álbuns das alunas dos colégios religiosos de diversas ordens de João Pessoa reproduzem a ideologia das freiras por focar o trânsito de

[3] The *corpus* of this work (photos, recipes, printed) was taken from the project "Culinary Manuscripts: memory routes through the recipes notebooks" coordinated by teacher Dr. Beliza Áurea de Arruda Mello (DLCV/PROLING/UFPB) in the years 2007/2008/2009, which I was researcher of Scientific Initiation of PIBIC/CNPq.

Deus em diversos momentos do cotidiano das mulheres: desde as orações preliminares da manhã até os momentos da intimidade do casal. Tais situações diferem-se da abordagem da mesma disciplina nos colégios públicos. Este trabalho destina-se a abordar o trânsito religioso na educação feminina, nos colégios da Paraíba, especificamente nas cidades de Areia, Campina Grande e João Pessoa, em meados do século XX, através da disciplina Economia Doméstica que fazia parte do quadro curricular dos colégios do Brasil. Esta análise é feita a partir de manuscritos, os cadernos, chamados também de Álbuns de *Economia Doméstica*[4]. Esses manuscritos contêm os registros das aulas e, por conseguinte, observa-se a repetição quase de forma xerográfica do conteúdo, pontuando a fórmula da transmissão da disciplina, principalmente, no colégio Santa Rita, da ordem franciscana de procedência alemã da cidade de Areia, brejo paraibano. Observa-se através desta repetição a retórica da repetição, método freqüente na metodologia de algumas disciplinas ministradas em colégios de ordem religiosa.

As tradições culinárias contidas nos Manuscritos Culinários entre receitas manuscritas e impressas são observadas e compreendidas pela linguagem e significados enraizados, vestígios oriundos de acontecimentos marcantes reafirmando uma identidade e são mantidas porque estão a todo o momento sendo reelaboradas, em um processo dinâmico, com o tempo, o espaço e a própria identidade, fazendo assim a comunicação do presente com o passado através da memória.

A construção de uma identidade cultural pode ser percebida inclusive através da comida. Para tanto, busca-se o sincretismo evidenciado pela tradição discursiva das receitas culinárias que emergem através das tradições culinárias, produto do contato entre as diversas culturas formadoras da sociedade paraibana. Através dos manuscritos culinários as “escrituras femininas” em forma de relatos orais e manuscritas que se emergem como estatutos da oralidade, e, legitima e imprime a fugacidade do texto oral, afirmando o triunfo da voz e da letra como

[4] As citações e trechos retirados dos manuscritos mantiveram o registro ortográfico da época.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

memória. Através da comida identificam-se os hábitos e costumes de cada família e da sociedade em geral.

A importância das receitas se faz presente, como fontes de memórias, quer sejam elas memória de uma sociedade tradicional, quer sejam de uma modernidade pontuada pelos impressos de receitas jornais ou recortes diversos, fixados nos cadernos de mulheres que começam a sair de seu mundo para ganhar o mundo, sem nunca esquecer que seu papel de maior valor é o da mulher que cuida da casa e que mostra as transformações que a modernidade vem a acrescentar nessa tradição o surgimento dos aparatos modernos.

Revela-se a partir dos registros de lugares-comuns retóricos, dos motivos imaginários, do *ethos*, das tendências lexicais e da busca da autoria, a autenticidade da imagem das identidades individuais embora aponte o arquétipo das movências de cada família, de cada grupo. Analisando o simbolismo dos manuscritos, enquanto escrituras, que permitem uma visão etnolinguística, como jogo simbólico da linguagem cuja combinação forma o vínculo social e legitima uma força persuasiva de testemunho.

Assim, se pretende revelar como as Tradições Discursivas são reproduzidas nos Manuscritos Culinários numa perspectiva histórico-diacrônica através de receitas impressas publicadas em colunas de jornais, revistas femininas, propagandas, em embalagens de comestíveis, apostilas de cursos culinários coletadas em cadernos de receitas de donas de casa da cidade de João Pessoa, na segunda metade do século XX, evidenciando as mudanças, os mecanismos inconscientes da manifestação identitária e social desse determinado grupo, através de práticas culturais que se repetem dos impressos para os manuscritos e dos manuscritos para os impressos.

É fundamental esta observação para se entender a função de persuasão implícita na disciplina não possibilitando o diálogo com o alunado. Nada estranho ao se observar à metodologia usada nos colégios, sobretudo, religiosos mesmo

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

depois das leis de Diretrizes e Bases.[5] Isto clarifica a diferença dos propósitos genéricos da educação em escolas públicas e particulares nos idos dos anos 60. Havia uma pressão da opinião pública e do próprio Estado em preservar o direito do poder público em operar transformações profundas no projeto educacional do Estado:

> A partir daí a liberdade do ensino atinge o auge com os educadores de um lado, proclamando firmemente a necessidade de o Estado assumir sua função educadora e garantir a sobrevivência da escola pública e com os educadores católicos, de outro lado, agora coadjuvados pelos donos de estabelecimentos particulares, afirmando 'o direito da família' e opondo-se ao pretenso monopólio do Estado. (ROMANELLI, 2006, p. 176)

O que se discute é a diferença de conteúdo da mesma disciplina em colégios particulares e colégios públicos. Enquanto os colégios públicos - colégio estadual da Prata em Campina Grande e o Lyceu em João Pessoa – eram inspirados no Art. 1º da Lei de Diretrizes e Bases que outorgava:

> A educação nacional, inspirada nos princípios da liberdade e nos ideais da solidariedade humana como compreensão dos direitos e deveres da pessoa humana, do cidadão, do Estado, da família e dos demais grupos que compõe a comunidade; desenvolvimento integral da personalidade humana e sua participação comum; preparo do indivíduo e da sociedade para o domínio dos recursos científicos e tecnológicos que lhes permitam utilizar as possibilidades e vencer as dificuldades do meio; a condenação a qualquer tratamento desigual por motivo de convicção filosófica, política ou religiosa, bem como, a quaisquer preconceitos de classe e raça. (Lei nº 4.024 de Diretrizes e Bases da Educação, promulgada pelo Presidente João Goulart, em 1961)

Percebe-se a partir da estrutura da lei o compromisso da escola pública em respeitar o "direito a família", mas, sobretudo um tratamento igual sobre "convicção filosófica, política e religiosa". Dessa forma, entram em jogo, os aspectos ideológicos diferenciais das estruturas dos colégios públicos e

[5] Trata-se de discutir o destino da própria escola pública. Esta lei, nº 4024 foi sancionada em 20 de dezembro de 1961.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

particulares. Enquanto os públicos davam prioridades à educação comum em torno da laicidade do ensino, os colégios particulares/religiosos estavam atrelados a ingerência da Igreja na formação dos conteúdos com intuito de neutralizar a laicidade das escolas públicas. Desta forma, a análise dos álbuns-cadernos é bastante eloqüente na revelação dos propósitos religiosos e, conseqüentemente, ideológicos. Nestes cadernos, há uma distinção retórica substancial, embora a formalidade esteja mais próxima da sistematização de conteúdos da disciplina *Economia Doméstica*. Os Álbuns/Cadernos de *Economia Doméstica* são divididos em duas partes. A primeira contém os conselhos domésticos e normas de etiqueta social e a segunda parte comporta receitas culinárias.

Seja qual for a receita abordada, a questão do contato linguístico é transparente como um fator relevante e permite afirmar a circularidade das vozes dos falantes culturalmente bem delineadas. A capital da Paraíba, João Pessoa, do século XX, embora não fosse uma cidade cosmopolita, começa a ter contatos mais intrínsecos com outras culturas e etnias diferentes das tradicionais, como a indígena, portuguesa e negra, em virtude da entrada de imigrantes "pós-guerra", tais como: italianos, alguns judeus, suecos e alemães, estes últimos em função do trabalho tecnológico na fábrica de tecelagem fundada, em 1918, em Rio Tinto, cidade da Zona da Mata Paraibana, microrregião do Litoral Norte da Paraíba. Ressalta-se que neste empreendimento trabalhavam técnicos ingleses, suíços, austríacos e alemães. No início do século XX, um número razoavelmente grande - oitenta famílias alemãs - fixaram-se no Estado, principalmente em João Pessoa e Rio Tinto, para o trabalho na *Companhia de Tecelagem de Rio Tinto*, de propriedade dos Lundgren, de origem sueca.

Para entender esse entrecruzamento das vozes, é preciso levar em consideração a teoria da circularidade e da movência das vozes de Zumthor (1993, 1997, 2001) e pesquisar que contribuições esses grupos linguísticos podem ter trazido para a comunidade pessoense, que tradições culturais e textuais podem estar agregadas nos cadernos de receitas ora pelo manuscrito, ora pela recolha feita pelas escritoras dos cadernos, das suas leituras de revistas e jornais

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

apreendidos em colagens nos suportes dos cadernos de receitas. Por motivos éticos e para preservar a identidade das autoras, seus nomes não serão revelados neste trabalho, sendo assim, atribuiu-se uma identificação de "Manuscrito Culinário da autora A", "Manuscrito Culinário da autora B", "Manuscrito Culinário da autora C" e assim por diante. Os dois Álbuns de *Economia Doméstica* serão identificados como "Álbum de *Economia Doméstica* da Autora A" e "Álbum de *Economia Doméstica* da Autora B".

1. Da disciplina *economia doméstica*

> Assim também as mulheres de mais idade mostrem no seu exterior uma compostura santa, não sejam maldizentes nem intemperantes, mas mestras de bons conselhos. Que saibam ensinar as jovens a amarem seus maridos, a quererem bem seus filhos, a serem prudentes, castas, cuidadosas da casa, bondosas, submissas a seus maridos, para que a palavra de Deus não seja desacreditada. (BÍBLIA N.T. Tito II, 3-5)

Como papel importante e fundamental de educar as mulheres para serem boas esposas, respeitarem e honrarem seus maridos, cuidarem de sua casa e de seus filhos, havia uma disciplina intitulada *Economia Doméstica* nas escolas brasileiras, que estuda a aquisição, a utilização e a conservação dos bens" e "é indispensável as donas de casa. Sem ela a mulher não poderá cumprir os deveres de mãe de família e causará grandes donos a si própria, aos seus e a sociedade. (GOMES, Alcione Loureiro, 1950, p. 1) Percebe-se nos prólogos dos manuscritos, definições da disciplina *Economia Doméstica* como a "arte de empregar para utilidade e o bem-estar da família os recursos que a Providência coloca em nossas mãos*"* (GOMES, Alcione Loureiro, 1955, p.1) e sua função na formação feminina direcionando para o matrimônio e sua atuação na família:

> Um livro de educação, é sempre difícil a escrita, porque é uma matéria tão profunda, ampla e delicada que só pode ser sentida e palpitada. Mas uma senhora tôda ideal nas ações dela, despertou em nós o desejo de pesquisa nas fontes desta matéria. Ela sentia angústia ao ver tantas esposas infelizes por falta absoluta de

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

> Educação Doméstica, tanta ignorância religiosa, tanta desordem pelo mundo que poderia ser corrigida se houvesse mães que educassem e professoras que completassem o trabalho das mães. Vamos então em busca de mais pormenores e informações. (Álbum de *Economia Doméstica* da Autora A, 1968, p. 2.)

Dos manuscritos analisados, o mais antigo está datado dos anos 50 e pertence uma aluna do Colégio da Prata, da rede estadual de ensino da cidade de Campina Grande. O segundo e o terceiro caderno pertencem a alunas do colégio Santa Rita: colégio de freiras da Província Franciscana Maria Medianeira das Graças, na cidade de Areia, nos anos 60. Durante este período, o Brasil vivia um momento de lutas ideológicas em torno da educação, em que o Estado buscava assumir o papel da educação brasileira, que antes era exercida sobretudo pela Igreja. Instituiu-se, de acordo com a Constituição de 1937, que o ensino religioso poderia ser contemplado como matéria de curso ordinário das escolas primárias, normais e secundárias, porém, não poderia constituir como um objeto de obrigação dos mestres ou professores, nem os alunos eram obrigados a freqüentar essas aulas. Essa questão do ensino religioso era vista, pelo Estado, como de ordem secundária nessa evolução do sistema educacional brasileiro. A grande intenção do Estado nessa "reforma" do sistema educacional era somente a concretização do direito de todos a educação, tendo em vista que esta era privilégio apenas das elites que pagavam pela educação monopolizada pela Igreja:

> Outra era, porém, a situação que começava a configurar-se na ordem social burguesa. As classes médias em ascensão reivindicavam o ensino médio, e as camadas populares, o ensino primário. Daí porque o movimento renovador compreendeu que havia chegado à hora de o Estado assumir o controle da educação e que, portanto, esta deveria ser gratuita e obrigatória, dadas as necessidades da nova ordem econômica em implantação. Mas a ala católica entendeu que a campanha em favor da escola publica, universal e gratuita redundaria no monopólio estatal da Educação. Não entendendo a ela que nem o Estado tinha condições materiais de implantar o monopólio, nem tinha a intenção de fazê-lo. (ROMANELLI, 2006, p.143)

O ensino primário no Brasil era administrado por seus estados e assim

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

cabia-os administrarem, legislarem e inovarem a respeito desse ensino primário, pois, até então, somente as ordens religiosas haviam se preocupado com esse nível de ensino; devido a esse poder especifico da cada estado em relação à educação do primário, havia muitas diferenças e disparidades em matéria da educação, então conforme a essa não padronização educacional o governo central traçou algumas diretrizes para o ensino primário para todo o país. Esse decreto-lei foi chamado de Lei orgânica do Ensino Primário:

> Os artigos 2 e 9 deram estrutura ao ensino primário, a partir de então. Ficou subdividido em duas categorias":
> a) o ensino primário fundamental (...)
> b) o ensino primário supletivo, de 2 anos, destinado à educação de adolescentes e adultos que não receberam esse nível de educação na idade adequada. O currículo para os cursos ficou assim estruturado:
> 1. Curso Primário elementar: (...)
> 2. Curso primário complementar: (...)
> 3. Curso primário supletivo:
> I – Leitura e linguagem oral e escrita; (...)
> VII – Economia Doméstica e Puericultura, só para os alunos do sexo feminino. (DECRETO-LEI Nº 8.530, DE 2 DE JANEIRO DE 1946, Lei Orgânica do Ensino Normal**)**

As classes dessa nova organização do ensino primário supletivo passaram a funcionar em 1947 e contribuiu favoravelmente para a diminuição da taxa de analfabetismo no Brasil. Contudo apesar do Estado de alguma forma intervir sobre o ensino religioso das escolas, verifica-se a persistência do trânsito religioso nos manuscritos de *Economia Doméstica.* Dos textos culinários emergem um discurso crítico restituindo a palavra à fascinação temporal, ou seja, a palavra no texto culinário acumula um saber imenso extraído do gênero cultural, local e tempo de quem a produz.

Assim, têm-se as tradições culinárias que demonstram as adaptações, modificações, observando o significado de sua presença e analisando a influência dos contatos culturais entre um caderno e outro, ou entre a receita manuscrita e impressa que se reflete na alimentação, na cultura e no cotidiano das famílias da Paraíba no século XX. Apreende-se neste trabalho o vínculo das autoras dos

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

cadernos com suas tradições culinárias; se elas trazem à tona a reafirmação ou renovação de uma identidade local ou, em alguns casos, nacional, vestígio do passado, através da memória que a comida pode despertar, traduzindo-se em uma memória coletiva - ou apenas despertam uma "memória afetiva". Para tanto, analisa-se as receitas manuscritas e impressas através de inventários das mesmas como, também, por meio da metodologia da história oral[6].

2. Do trânsito religioso na disciplina

> A mulher é a rainha do lar, precisa portanto saber dirigir sabiamente o seu pequenino reino. O seu papel no lar é sagrado, pois terá que preparar os futuros pais e as futuras mães de família. Cumpri a mulher preparar a criança para a probeza ou a fortuna, animá-la na virtude, lançar-lhe no coração os fundamentos sólidos da religião, como norma de conduta em tôdos os atos humanos e em tôdas as circunstâncias da vida. (Álbum de *Economia Doméstica* da Autora B, 1955, p. 3)

A formação da mulher para o casamento, para os cuidados do lar e da família é a base constitutiva desta disciplina, permeada pela religião e pela presença de Deus, "pois o último pensamento e o princípio de cada dia deve ser dirigido ao nosso criador, que deixa nascer o sol, sobre os justos e pecadores" (Álbum de Economia Doméstica da Autora B, 1955,). Nos manuscritos são descritas diversas categorias como o casamento, a família, a residência, os esposos, a economia da família, os aposentos, a sala de trabalho, a sala de jantar, a cozinha, o jardim, a lavanderia, o banheiro, a sala de estar, o quarto da empregada, puericultura – o enxoval, a alimentação, o banho, o quarto da criança, o batismo e o desenvolvimento das crianças até 18 anos -, a oração da noite, o desenvolvimento e a educação, a mulher e a vida social, a higiene da mulher e a

[6] Para os estudos dos manuscritos culinários, a história oral baseia-se na perspectiva de Ong (1998), onde situa nas décadas de 1960 e 1970 um movimento acadêmico de análise das relações entre culturas orais e escritas. Nesse campo de análise pode-se considerar a emergência dos estudos da oralidade e escrita com preocupações semelhantes em um mesmo período histórico como um movimento de redescoberta da oralidade, decorrente do estabelecimento, por Saussure, do primado oral da linguagem.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

arte culinária em que se verifica a recorrente presença do universo religioso. Observa-se a presença do religioso desde a capa, como pode ser observado no Álbum de *Economia Doméstica* da Autora A, de 1968:

Figura 01 – Álbum de *economia doméstica* da Autora A

Fonte: Projeto de pesquisa: Manuscritos Culinários: Percurso da Memória Urbana através dos Cadernos de Receitas (PIBIC 2007-2009)

Percebe-se na figura 01 diversos aspectos cristãos sacralizados. O quarto de uma criança é composto por vários signos religiosos tais como a cruz de Jesus Cristo, um quadro com uma pintura sacra na parede. Há ainda o detalhe de uma igreja em uma manhã ensolarada, conotando a presença das dádivas do Criador por meio da natureza. Há também uma bíblia sobre a poltrona e a presença de um anjo junto ao berço da criança, claramente assumindo um papel de ente feminino cuidador. E nas páginas subsequentes, encontram-se outras imagens de caráter

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

religioso como na imagem abaixo em que uma freira contempla piedosamente a cruz de Jesus Cristo sob os olhos atentos de um anjo que tem em suas mãos uma coroa de espinhos e a presença da luz divina que desce dos altos iluminando a piedosa contempladora.

Figura 02 – Álbum de *economia doméstica* da Autora A

Fonte: Projeto de pesquisa: Manuscritos Culinários: Percurso da Memória Urbana através dos Cadernos de Receitas (PIBIC 2007-2009)

A presença da Bíblia nas figuras 01 e 02 representa o livro guia da religião cristã a qual a humanidade deve servir como orientação desde o nascimento, como aponta a figura 01. E deve ser seguida tanto pelas pessoas comuns como pelas que dedicam sua vida a Deus, por ser um livro duplamente santo: de origem divina e por conter a aliança entre Deus e os homens. Esse duplo caráter dá origem a sua autoridade perante os homens.

A supremacia do casamento corrobora este ideal religioso nos álbuns de *economia doméstica*. No Álbum de *Economia Doméstica* da Autora A, 1968, a descrição do que é o casamento surge nas primeiras páginas e evocam a presença do divino "Deus mesmo une e abençoa os esposos, que nas mãos dêle depositam

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

o seu futuro e as suas esperanças", "O matrimônio é a imagem da união de Jesus Cristo com a Igreja, e por êste motivo indissolúvel*".* Álbum de *Economia Doméstica* da Autora B diz: *"*O cristianismo veio elevar o contrato natural do casamento a uma ordem mais alta". "Quão diversa, entretanto a vida de um casal que, após acurado, estudos das próprias possibilidades, sem maiores ilusões mas confiando na Providência Divina, assume consciente as responsabilidades do estado conjugal e marcha para frente sem caprichos sem vaidades e sem temor!", como também no Álbum de *Economia Doméstica* da Autora C diz que ressalta a soberania do casamento religioso: *"*o único casamento é o religioso. Diz-se também casamento civil, mas não é casamento*".*

Percebe-se a partir destes fragmentos dos cadernos a tríade Deus-família-casamento como os fundamentos da vida social feminina. A presença de Deus nestes álbuns é justificada pelo matrimônio - símbolo da união da imagem de Jesus Cristo com a igreja - e a família – resultado da união de dois esposos abençoada pela Igreja. Assim, a família pode ser compreendida como uma escola fundada por Deus para a educação do gênero humano.

> A natureza humana não consiste apenas em homem e mulher. Mas os dois, ligados intimamente enriquecendo-se, mutuamente é que constituem o mundo. É a vontade de Deus que o espírito prevaleça sôbre a carne e que o amor mútuo seja fundada no amor divino. Só assim pode Deus estar entre ambos. Só do amor puro brotam filhos sadios e inocentes que fazem a alegria do lar. Quanto mais puro o amor maior será a benção de Deus. Quantos casamentos ideais contam de filhos grandes e santos e ao contrário quantos casamentos desastrosos e quantos filhos de pecado. A corrupção é o maior inimigo da vida familiar. A castidade em todos os estados da vida asseguram a vida social. Pelos santos sacramentos e pela fé viva é possível uma vida cristã, casta e santa. A Sagrada Escritura fala: Como é bela uma geração casta no esplendor da virtude, imortal é a sua herança." (Álbum de *Economia Doméstica* da Autora C, 1966)

Figura 03 – Álbum de *economia doméstica* da Autora C

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Fonte: Projeto de pesquisa: Manuscritos Culinários: Percurso da Memória Urbana através dos Cadernos de Receitas (PIBIC 2007-2009)

Uma das grandes razões para o casamento em diversas sociedades diz respeito à produção de herdeiros. A procriação assume um papel de suma importância política, social e principalmente religiosa. Ideologia esta fortemente marcada nos cadernos quanto à excessiva preocupação dos pais em relação ao os futuros filhos do enlace matrimonial. A inclusão da criança na vida religiosa se dá a partir dos 4 aos 7 anos. Diz o texto: "Esta (criança nesta) idade e a mais própria para incutir sentimentos de civilidade, religiosidade e temor a Deus e respeito aos pais e superiores, educadores e ao próximo." (Álbum de *Economia Doméstica* da Autora B, 1966).

A educação religiosa almeja dar direção espiritual à criança, segundo depoimento das autoras dos *álbuns de economia doméstica,* durante as aulas eram sempre narrados, lidos e estudados trechos bíblicos que apontavam o

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

cuidado, a perpetuação e honra da família, como por exemplo, *"Pais, não exaspereis vossos filhos. Pelo contrário, cria-os na educação e doutrina do Senhor"* (BÍBLIA. N.T., Efésios, VI,4), para que ela seja capaz de resistir as diversas tentações e seguir o caminho certo na vida, o que muitas vezes era também ditado e solicitado que fossem escritos nos cadernos. Para isto é preciso que desde a tenra infância conheça não apenas regras de comportamento, mas também deva possuir integridade interior a qual lhe mostraria claramente a diferença entre o bem e o mal.

Assim, caberia aos filhos "o dever de 'Honrar pae e mãe'que implica em tratarem os pais com respeito, o carinho e a dedicação a que têm direito; a serem pacientes com os progenitôres, principalmente quando sejam êstes doentes ou velhos e ajudá-los material e moralmente*".* (Álbum de *Economia Doméstica* da Autora C, 1955, p.36) Na descrição da residência cabe à mulher a escolha da casa e a tarefa de fazer desta um lar feliz, harmonioso e agradável para o conforto físico e espiritual da sua família, além de ressaltar a importância de ler revistas e publicações que abordassem o tema da *economia doméstica*. E como justificativa para a construção desse lar feliz recomenda-se:

> O fundamento de um lar felicíssimo é sempre a religião. Ter a moral religiosa é sempre muito freqüente que uma família seja feliz. A paz da consciência e segurança no futuro, boa ordem nas idéias, e nos sentimentos, o senso de equilíbrio, a prática da virtude e a confiança absoluta na providência, tudo concorre para tornar o homem feliz. Daí sempre pois a nobre e grave tarefa de lançarem os alicerces da religião como base da família ensinando-lhes uma religião que cause, que se apresente como um centro de interêsse, alegre, cheia de alegria e de lindas imagens coloridas. Orações curtas e singelas pela manhã e à noite a comemoração das festas religiosas na família é processo psicológico para gravar o sentimento religioso sua alma de criança. Festas de caráter mundano, são de todo condenáveis. A festa da Primeira Comunhão, deve ser festa de alegria singela, sem luxo, sem vaidade e que a recordação fique profundamente marcada na memória da criança, se os pais lutam para o conforto material dos filhos. (Álbum de *Economia Doméstica* da Autora A, 1968, p.5)

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

Os manuscritos analisados mostram a importância da escolha da residência, da sala de visitas, a sala de jantar (predomina o desejo incessante pela limpeza meticulosa), o quarto – nota-se na descrição deste ambiente uma preocupação excessiva com o arejamento do quarto, limpeza do chão, dos móveis a fim de evitar a proliferação de poeira e de parasitas -, a sala de copa, a biblioteca, a cozinha, o banheiro, o terraço, o jardim:

> [...] além da utilidade prática e do aspecto artístico, outras vantagens ainda maiores oferece o trato de um jardim ou quintal, mesmo pequenino; desperta o gôsto pelo estudo das ciências naturais; educa a vontade, pela constância que se faz necessária ao futuro; proporciona a saúde, pelo exercício físico que é a jardinagem; e faz que elevemos o pensamento a Deus, pois o contato do homem com a natureza, sem os artifícios da civilização, torna-o mais próximo ao Criador de tanta beleza, beleza que não raro desconhecemos, distraídos no torvelinho da futilidade da vida cotidiana –. (Álbum de *Economia Doméstica* da Autora C, 1955, p.36)
>
> Moradias existem muitas, porém para ser na verdade um lar, é preciso que na moradia haja confôrto, aconchêgo, harmonia e amor. O homem deve ter mais energia e inteligência e a mulher, mais habilidade e mais coração. Pode parecer que a copa de uma árvore ainda seja verde, mas sendo as raízes doentes, já vem o desfolhamento e com o vento forte a árvore cai. Nas famílias sadias ela com o tempo vai ficando fraca e o comunismo aos poucos vai infiltrando-se nos lares e depois está uma nação tôda nas mãos daquêles que não crêem na verdadeira religião". "Religião, moral e economia são os três importantes itens básicos de felicidade do lar. (Álbum de *Economia Doméstica* da Autora A, 1968, p. 45)

Percebe-se assim, a religião como base da família, signo motivador da felicidade do lar no cultivo de jardins: "o contato do homem com a natureza, sem os artifícios da civilização, torna-o mais próximo ao Criador de tanta beleza, beleza que não raro desconhecemos, distraídos no torvelinho da futilidade da vida cotidiana*".* O que está implícito nesta ênfase veemente do amor a Deus é o medo das vivências mundanas, medo do pecado que gera a iniqüidade e a negação a Deus. Tem-se, dessa forma, um reflexo do pecado original – situação preexistente a cada pessoa, mas que continua atuando sobre a ideologia desta época. E a

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

verdadeira reconciliação do ser humano com o Criador sempre apresentará razões transcendentais implícitas ou explicitamente. Esse afastamento de Deus gerado pelo pecado refletiria a abominação das paixões nos cadernos. O amor só é pensado a partir da ideologia de um casamento e de uma constituição familiar.

Entre os Álbuns de *Economia Doméstica* de escolas religiosas existem diversos textos que *coincidem uns com os outros*, como por exemplo a descrição de como deve ser o quarto do casal, seus utensílios, móveis e enxoval, como descrevem os Álbuns de *Economia Doméstica* das Autoras A e B "É conveniente ter uma lâmpada ou vela na mesa de cabeceira e um despertador que acorde pontualmente. Um quadro piedoso não deve faltar pois o último pensamento e o princípio de cada dia deve ser dirigido ao nosso criador, que deixa nascer o sol, sobre os justos e pecadores*, é importante que façam a prece da* oração da noite e a mantenham no quarto,

> Senhor, vê-de nossa família aqui reunida. Graças vos damos por este lugar, em que habitamos. Pelo amor que nos une, pela paz, que nos foi concedido neste dia, pela esperança com que aguardamos o dia de amanhã, pela saúde, o trabalho, o alimento e os céus límpidos, que tornam nossas vidas deliciosas; pelos nossos amigos que nos ajudam amistosamente nesta vida. Fazei com que reine a paz em nosso pequeno grupo.
> Limpai de todo coração o ressentimento incioso. Dai-nos graça e fôrça para tolerar e preservar. A nós que ofendemos, daí nos graça de acertar e perdoar aos que nos ofendem. A nós que esquecemos, dai-nos a graça de suportar alegremente o esquecimento de outros. Dai-nos coragem, alegria e paz de espírito. Preservai-nos os nossos amigos, abrandai-nos aos nossos inimigos.
> Abençoa –nos, se assim puder ser, em todos os nossos inocentes esfôrços. Se não puder ser dai-nos fôrças para suportar, o que tenha de vir, tornai-nos valentes no perigo, constantes na adversidade, moderados na vida e em todas as mudanças de fortuna e até as portas da morte, leais e ternos uns para os outros.
> Como argila para o oleiro, como o moinho para o vento, como os filhos de seu pai vos rogamos esta ajuda e esta mercê por amor de Cristo."

Eis a vida íntima do casal: Deus estaria acima de todas as coisas do primeiro ao último pensamento do dia como pode ser observada na descrição do dormitório que devem constar apenas os móveis mais necessários – cama, guarda-

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

roupa, penteadeira e mesa de cabeceira: *"*É preciso que haja ar puro e deve receber luz direta. Logo pela manhã, deve abrir as janelas para renovar o ar, pois êle está carregado de gás carbônico, que prejudica a circulação do sangue". (Álbum de *Economia Doméstica* da Autora A, 1968). Vê-se, portanto, a intimidade do casal reduzida à procriação e não à volúpia, representada nos manuscritos através da obrigação monogâmica do casal, única esposa legítima e a função reprodutora idealizada nos meios de conceber os filhos.

As festas presentes nos álbuns de *economia doméstica* são todas de caráter religioso: batismo, 1ª comunhão, casamento*.* São festas para Deus e demonstram o trajeto antropológico do que seria a religião para a família. Assim, as relações entre religião e mulher para Michelle Perrot (2007, p. 83) são ambivalentes e paradoxais. As religiões são ao mesmo tempo, forma de poder sobre as mulheres - as religiões monoteístas fizeram da diferença dos sexos e da desigualdade de valor entre eles um de seus fundamentos – assim como o domínio de mulheres que se tornaram ilustres como fundadoras de ordens, missionárias e educadoras sobre as outras mulheres "comuns". Enfim, o catolicismo apresenta-se nas páginas dos manuscritos de *economia doméstica*, seja de escolas públicas ou privadas, como à imagem da sociedade de seu tempo e às mulheres a piedade, a devoção, a prece e a santidade.

3. Mudanças do cotidiano das "Rainhas do lar"

A história da Educação das mulheres, no Brasil, é bastante singular e inusitada. Seu percurso entrelaça-se ao caminho da própria história da colonização brasileira. Inicia-se na convivência e convergência de senhoras reclusas com meninas órfãs portuguesas, indígenas libertas e ainda, no mesmo período, acrescenta-se a esse entrelaçamento, uma terceira mulher: a negra e sua condição de escrava dos donos do poder vigente. Todas são subservientes, em graus menores ou maiores. Apenas a indígena poderá, quando longe das missões religiosas, manter seu grau de independência.

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

A sociedade ocidental desenha a bipolaridade do trajeto antropológico do gênero: mulher x homem. Subjetivamente, essas marcas do ser conduzem a leituras com a marca de preconceitos culturais. Observando os manuscritos culinários, para o homem nordestino tais comportamentos, agregam à mulher a fragilidade e ao homem o "patriarcalismo", apreendem-se, a partir deste mapeamento, mundos e *performances* diferenciados. Constatam-se, por exemplo, no século XIX, determinadas leituras denominadas bibliotecas das moças. Leituras estas que projetam as expectativas femininas ao mundo dos sonhos idealizados; a mulher é uma "Pollyanna",[7] referência a um romance em que a personagem feminina, Pollyanna, que vê o mundo "cor de rosa"; tais observações traduzem o estar no mundo da mulher, "protegida" dentro de casa pelos homens, estruturas recorrentes da sociedade patriarcal, sociedade descrita por Gilberto Freyre (2005, p.36) da seguinte forma: "o papel dos homens e mulheres brancas produzido no sistema patriarcal era baseado em diferenças físicas, no entanto, entre homens e mulheres negros, tais diferenciações não existiam".

Desde o período colonial, a exigência de submissão, recato e docilidade foi imposta às mulheres. Essas exigências levavam à formação de um estereótipo que relegava o sexo feminino ao âmbito do lar, onde sua tarefa seria a de cuidar da casa, dos filhos e do marido, e, sendo, em sua maior parte, submissa a ele.

Poderes absolutos eram destinados ao homem, chefe e senhor da família na sociedade patriarcal brasileira, enquanto às mulheres era destinada a obrigatoriedade da reclusão ao lar, com sua vida doméstica junto da criadagem escrava.

No período colonial as mulheres não podiam frequentar escolas, ficando dessa forma excluídas do âmbito da educação formal, destinada apenas aos homens. Em contrapartida eram treinadas para uma vida reclusa, onde o

[7] *Pollyanna* é um romance de Eleanor H. Porter, publicado em 1913 e considerado um clássico da literatura infanto-juvenil. A filosofia de vida de Pollyanna é centrada no que ela chama "o Jogo do Contente", uma atitude otimista que aprendeu com o pai. Esse jogo consiste em encontrar algo para se estar contente, em qualquer situação por que passemos.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

casamento, a administração da casa, a criação dos filhos eram seus maiores deveres.

Entretanto, as exceções existiam, e as mulheres mais humildes não podiam "desfrutar" desse papel social que via, como ideal para a mulher, a vida reclusa em seu lar. Precisavam trabalhar e, desta forma, adentravam ao espaço público, reservado aos homens, pois, o sustento da família em muitos casos era tarefa delas. Afora essas exceções, não podiam sair desacompanhadas e sua passagem pelos espaços públicos só era bem aceita se relacionada às atividades da Igreja, como missas, novenas e procissões, o que para as jovens daquela época era uma forma de lazer.

Toda a vigilância em torno das mulheres era necessária para se resguardar a virgindade, a fidelidade e a honra. Caso fosse solteiras, as mulheres eram vigiadas para que mantivessem essa qualidade, pois de sua castidade e pureza dependia a honra de todos os homens da família. Quando casadas, eram vigiadas, porque delas também dependia a honra dos maridos, tanto no que dizia respeito à fidelidade e a legitimidade da prole, quanto no que se referia à própria masculinidade dos maridos. Assim, cabia à mulher, em parte, a responsabilidade pela manutenção da honra dos homens da família a qual pertencia.

Já em meados do século XIX, durante a era Imperial, as mulheres lutaram para ampliar seus papéis na sociedade. Mas mulheres eram, quase sempre, excluídas do convívio social, porém, nesse período, já era aceito o fato de mulheres transitarem pelas ruas das cidades a fazer compras, passeios ou mesmo a trabalho. Logo, pôde-se ver avanços na luta por direitos no campo do trabalho, da educação e da política, setores antes destinados exclusivamente aos homens. O século XIX trouxe mudanças para as mulheres, tanto na Europa quanto na América. Foi um século no qual, em países mais desenvolvidos, elas buscaram seus direitos e tentaram igualá-los aos dos homens. Na educação, também se verificam algumas alterações. As mulheres da elite tiveram mais acesso à instrução, que era ministrada em suas próprias residências, e, nesse momento aceita como positivo pelos homens. Para Marina Maluf e Maria Lúcia Mott (1999, p.98):

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

> Entendia-se por instrução feminina a dança, o aprendizado de piano, a escrita e a leitura. Os livros destinados e esse público traziam temas que abordavam principalmente o amor, já que, o grande desejo da maioria dessas mulheres era o de se casarem. Na verdade, as mulheres deveriam ser educadas e não instruídas, e, esse fato é notável pelos aprendizados destinados a elas, que não tinham nenhum teor de análise crítica da sociedade ou conteúdos científicos.

As mulheres recebiam uma determinada educação para aquilo que a sociedade esperava delas. Como destacado por Marina Maluf e Maria Lúcia Mott (1999, p. 54), "o sistema escolar brasileiro exprimia o consenso social sobre o papel da mulher. Ensinava-se a ela só o que fosse considerado necessário para viver em sociedade". Agora, elas precisavam falar bem em público, ter familiaridade com algumas artes como a dança, a música e até mesmo outro idioma, no intuito de serem companhias agradáveis aos seus maridos e às pessoas com quem ele mantinha relações de amizade ou negócios. Isso ocorria principalmente quando frequentavam ambientes públicos elitistas, como bailes e teatros.

Apesar dessas mudanças, as mulheres da elite continuavam limitadas, porque não possuíam nem autonomia, nem igualdade perante os homens, já que; a estrutura social, cultural e econômica era atributo masculino. As limitações eram mais exacerbadas em relação às mulheres menos privilegiadas que se mantinham na ignorância por não poderem desfrutar dos mesmos privilégios que suas colegas da elite. As mulheres pobres, quando possível, frequentavam as escolas normais, que geralmente não possuíam boa qualidade, e cursavam ao máximo o ensino primário. O ensino era privilégio de poucos e a maioria da população brasileira era composta por analfabetos. A primeira lei referente à educação feminina, que data de 1827, menciona que as meninas podiam frequentar a escola somente até o nível elementar, sendo-lhes vedado o ingresso nas instituições de ensino superior. Dava-se destaque às prendas domésticas, como a costura, em detrimento da escrita e aritmética que, aliás, era diferente da aritmética ensinada aos meninos.

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

A partir da segunda metade do século XIX, a instrução tornou-se mais acessível às mulheres que tiveram a oportunidade de cursar o ensino primário e secundário. Com uma maior instrução elas podiam se dedicar ao magistério, reafirmando a ideia de que a mulher seria por natureza uma educadora. As escolas normais destinadas a formar professores primários preparavam-nas para a carreira de ensino e permitiam que elas continuassem a investir em sua educação. O magistério era visto pela sociedade como uma profissão honrada, destinado apenas às "mulheres dignas".

À mulher associa-se também o mito da provedora da alimentação, uma vez que o mito se torna um constituinte indireto de qualquer ideia que se manifesta no sujeito em termos da vida cotidiana. Assim, conforme a conceituação clássica proposta por Lévi-Strauss (1956, p.34), há um modelo ideal de família, e esse deve possuir as seguintes características:

> (1) tem sua origem no casamento; (2) é constituído pelo marido, pela esposa e pelos filhos provenientes de sua união; e (3) os membros da família estão unidos entre si por (a) laços legais, (b) direitos e obrigações econômicas e religiosas ou de outra espécie, (c) um entrelaçamento definido de direitos e proibições sexuais, e uma quantidade variada e diversificada de sentimentos psicológicos, tais como amor, afeto, respeito, medo, e outros.

Realmente, nem só de "cor de rosa", como o mundo descrito por Pollyanna, vivem as mulheres, que têm arrancado verdadeiros "espinhos" de suas vidas ao longo do caminhar na sociedade. Independentemente do lugar onde estão essas mulheres, observa-se que elas verdadeiramente possuem longos desafios a serem superados. Mesmo que a sociedade continue reproduzindo o modelo da mulher que vive no lar e para o lar; e do homem que vive para o trabalho, historicamente, houve uma mudança, pois a mulher passou a acumular atividades e responsabilidades não somente no âmbito público, mas também no privado, aonde, aliás, possui total domínio, o lar é comandado pela mulher, qualquer que seja a época. Trabalhar dentro e fora do lar tem significado ímpar nas reflexões acerca das relações de gênero na vida cotidiana. "As meninas criadas em ambiente

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

rigorosamente patriarcal, viveram sob a mais dura tirania dos pais – depois substituída pela tirania dos maridos". (FREYRE, 1975, p. 421)

Encontram-se ainda opiniões diversificadas sobre as formas de organização familiar. Mesmo no século XXI, com toda a sua modernidade, avanços políticos, sociais, econômicos, culturais, filosóficos, entre outros, ainda é possível encontrar opressão feminina de maneiras diversificadas, ocultadas, especialmente dentro da instituição que busca a sua modernização preservando o seu conservadorismo – a família. Preservar relações de classe dentro do próprio lar significa também preservar a ordem e a relação de poder. Dessa forma, a mulher que transita entre o público e o privado pode estar conquistando, cada vez mais, o seu espaço em âmbito público, mas mesmo com todo preconceito e distorção de seu papel em sociedade, no lar é ela quem domina, comanda, desde os laços de afetividade até a organização física à distribuição das finanças, etc.

Pesquisar os manuscritos culinários das mulheres de João Pessoa é observar que estes tornam-se a grande metáfora do espaço feminino. Todas essas transformações citadas nas discussões acima refletem-se nos manuscritos culinários das mulheres e em seus álbuns de *economia doméstica*. O mundo da casa grande e senzala - que ressurge através das memórias das receitas das antigas gerações dos cadernos pesquisados, é redesenhado nos cadernos, pois, em sua grande maioria, as autoras destes não são as cozinheiras, as mulheres autoras pertencem a uma hierarquia diferente, por terem acesso às letras elas não fazem parte das cozinhas. O mundo das cozinhas é afastado do mundo do letramento. O acesso a esse mundo das letras é o das autoras. Por ser um acesso de ordem econômica, vai à escola quem "pode", quem não necessita de trabalho. As tradicionais cozinheiras possuem a memória das receitas orais e não escritas, justamente por não pertencerem ou mundo da escrita.

Por isso, entendem-se os preconceitos consolidados nos olhares sociais também marcados pela bipolaridade: coisas de mulher x coisas de homem, e desavisadamente remetem ao mundo organizacional da cozinha como signo de menos valia. Assim, reduplica o preconceito ao exercício das práticas sociais

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

cotidianas, embora se saiba que os rituais da alimentação independem de sexo. O homem, na cozinha, é um hábito muito antigo, uma necessidade, uma expressão e, mais que isso, um prazer. Se o tempo pudesse voltar lá, estaria o homem, junto com a mulher, fazendo fogo, inventando recipientes, experimentando novas técnicas, para melhorar o gosto de seu alimento. E isso é algo bem lógico: a relação do homem com a cozinha sempre esteve intimamente ligada ao aprendizado do uso do fogo. Do controle das labaredas até, consequentemente, assumir a responsabilidade pelas refeições. Em se tratando dos manuscritos, o mundo das letras é como o mundo do artesanato o fazer com as mãos -, dos arabescos, enquanto o mundo do impresso é o mundo da industrialização. Dessa forma, a cozinha se transforma em um cenário cujos personagens, homem e mulher, fazem do ato de cozinha uma verdadeira trama repleta de sentimentos e ações, em que cada um ocupa um espaço específico. Enquanto estão cozinhando, seja a mulher ou o homem, estão anunciando o discurso da comida na encenação do lar ou do trabalho, no caso dos chefes de cozinha.

O poder dos enunciados, homem na cozinha ou mulher na cozinha, acentua uma gradação dialógica que manifesta não só o posicionamento do local de produção da comida, lar – privado – ou trabalho – público, como também uma compreensão ativa em relação ao gênero. A enunciação da cozinha instaura um modo de presença pela maneira de explicitar, discursivamente, as questões sociais, culturais e econômicas, o que é comprovado pela quase ausência de produção de manuscritos culinários de autores masculinos. Percebe-se que o *ethos*[8] de "cozinheiro" ou "cozinheira" privado ou institucional é constituído a partir de certas noções e atitudes de quem faz parte na sociedade. É importante considerar que o

[8] A Análise do Discurso, tendo como principal expoente nos estudos do *ethos* Maingueneau (1997, 2001, 2005, 2006), vai retomar o conceito aristotélico de *ethos* quando afirma que este é a imagem de si no discurso. No entanto, a Análise do Discurso vai além dos estudos elaborados pela Retórica, pois pretende analisar as imagens criadas pelos enunciadores no discurso baseando-se não apenas em situações de eloquência judiciária ou em enunciados orais, mas se estendendo a todo e qualquer discurso, mesmo àqueles presentes no texto escrito. Maingueneau (2005) afirma que não existe um ethos preestabelecido, mas sim um ethos construído no âmbito da atividade discursiva. Assim, a imagem de si é um fenômeno que se constrói dentro da instância enunciativa, no momento em que o enunciador toma a palavra e se mostra através do seu discurso.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

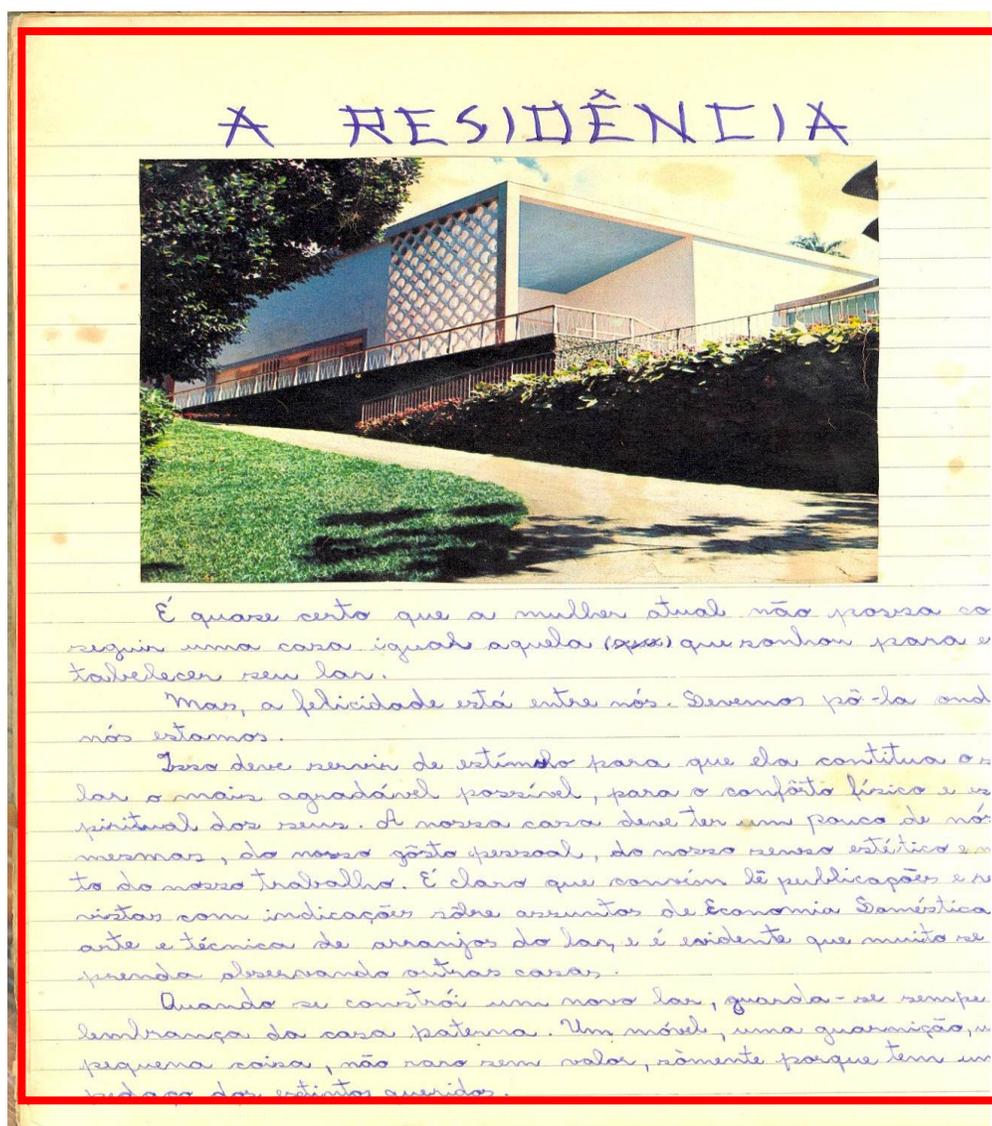
percurso discursivo é constituído a partir das posições discursivas adotadas pelo homem ou pela mulher, principalmente na sociedade contemporânea, à mulher ser uma boa cozinheira é algo muito natural, aceitável e até mesmo recomendado, mas ao homem isso só é bem visto se for como prática laboral.

Do ponto de vista pragmático, a enunciação dos manuscritos culinários remete a discursos que estão em circulação, traduzindo, por conseguinte, um quadro socioideológico de confrontação ou de aceitação das ideias e da posição social, assim como o "dizer é algo completamente diferente de uma simples transmissão de informação". (MAINGUENEAU, 1996, p. 94) Ao encenar as subjetividades, fica claro que a própria imagem de se ter um caderno de receitas é reiterada em função do que é encenado em suas páginas. O discurso veiculado no manuscrito, através das receitas e dos impressos, efetua-se como uma rede complexa de significações, na qual o efeito é expor relações de proximidades entre as autoras, circulação de receitas e de produtos, industrialização, entre outros. Portanto, o caderno comunica os fatos do cotidiano, empenhando-se "constantemente em posicionar-se através do que dizem, a afirmar-se afirmando, negociando sua própria emergência no discurso [...], antecipando as reações do outro". (MAINGUENEAU, 1996, p. 21) Na enunciação das receitas e dos impressos, o *ethos* dos sujeitos/autoras delimita a compreensão da realidade, implicando a reprodução e a reiteração do jogo de imagens entre o público e o privado, local e nacional que constroem em favor de certas convicções e crenças.

Sendo assim, os dizeres são mobilizados em um quadro enunciativo propício, pois, enquanto "reproduz" a subjetividade de sua autora, os impressos representam a circulação da modernidade. Daí, instaura-se a constituição de um *não-eu* que se torna *eu* na medida em que o caderno "acolhe" o que é dito pelo outro, por pura conveniência. Nos manuscritos, o modo de presença dos impressos instaura uma relação dialógico-interacional com a finalidade de perpetuar um modo discursivo da coletividade. Na enunciação do caderno, também estão presentes as intenções das autoras, que são visadas no percurso da encenação do diálogo entre as receitas individuais e de família e os impressos de jornais, revistas

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

e produtos industrializados, intenções que orientam as subjetividades, regulamentando as práticas discursivas, dadas as posições ideológicas dos impressos de prestígio social. Assim, a enunciação se dá na seguinte vertente: voz>escritura>impresso>leitura do mundo feminino. Como demonstram as imagens a seguir:

Figura 04 – Álbum de *economia doméstica* da Autoria A

Fonte: Projeto de pesquisa: Manuscritos Culinários: Percurso da Memória Urbana através dos Cadernos de Receitas (PIBIC 2007-2009)

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Figura 05 – Álbum de *economia doméstica* da Autora A

mulher que perfeitamente cumpre suas obrigações de esposa, mãe e
dona de casa, estará concorrendo para formar um mundo me-
lhor". Mas o seu coração de mãe pode influir muito mais pode-
rosamente, a vida social dedicando-se aos outros como mãe, pro-
fessora, enfermeira, farmalista e finalmente todas as profissões.
Todas somos uma família e o que acontece com o nosso
próximo, a nós também pode acontecer.

Serviço social quando a mulher com o máximo de seu e
fôrço e com o seu coração de mãe promove a paz e a concórd
entre os sêres humanos, corrige as asperezas do caráter, suavi
za os sofrimentos, enxuga as lágrimas, desperta a esperança
doa a fé a corações nos momentos de desânimo e angústia

Fonte: Projeto de pesquisa: Manuscritos Culinários: Percurso da Memória Urbana através dos Cadernos de Receitas (PIBIC 2007-2009)

As figuras 04 e 05 demonstram a relação entre a voz, o manuscrito, o impresso e a leitura das mulheres autoras dos manuscritos. Os cadernos, como os jornais, reproduzem o percurso da educação feminina tanto que na grade curricular em meados da segunda metade do século XX constava uma disciplina intitulada "*Economia Doméstica*" nos colégios públicos mistos, disciplina do antigo ginásio, em que havia uma separação de turmas e turnos, meninas e meninos: as meninas cursavam a disciplina *Economia Doméstica* e os meninos se voltavam para

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

as disciplinas de marcenaria ou mecânica, recuperando o processo de formação da postura de que o homem tem a força e a mulher à fragilidade.

A figura do caderno que se segue abaixo é do álbum de *Economia Doméstica* da autora A do Colégio Santa Rita do Município de Areia no Brejo Paraibano e exemplifica a preocupação com a educação. Como se observa o parágrafo primeiro do prólogo deste caderno de *Economia Doméstica*, direcionado à mesma disciplina:

> Um livro de educação é sempre difícil a escrita, porque é uma matéria tão profunda, ampla e delicada que só pode ser sentida e palpitada. Mas uma senhora tôda ideal nas ações dela despertou em nós o desejo de pesquisa nas fontes desta matéria. Ela sentia angústia ao ver tantas esposas infelizes por falta absoluta de Educação Doméstica, tanta ignorância religiosa, tanta desordem pelo mundo poderia ser corrigida se tivesse mães que educassem e professoras que completassem o trabalho das mães. Vamos então em busca de mais pormenores e informações. (Mantém-se o registro ortográfico da autora) (Álbum *economia doméstica* da autora A do Colégio Santa Rita. Areia, Paraíba, 1968)

Figura 06 – Álbum de *economia doméstica* a Autora A

PRÓLOGO

Um livro de educação, é sempre difícil a escrita, porque
é uma matéria tão profunda, ampla e delicada que só pod
ser sentida e palpitada. Mas uma senhora tôda ideal, nas a
ções dela, despertou em nós o desejo de pesquisa nas fontes de
ta matéria. Ela sentia angústia ao ver tantas esposas infelizes
por falta absoluta de Educação Doméstica, tanta ignorância r
osa, tanto desordem pelo mundo que poderia ser corrigida se
vesse mães que educassem e professoras que completassem o t
lho das mães. Vamos então em busca de mais pormenores e
informações

Fonte: Projeto de pesquisa: Manuscritos Culinários: Percurso da Memória Urbana através dos Cadernos de Receitas (PIBIC 2007-2009)

Na figura 06, é dito no prólogo qual o fundamento da educação, para o sistema educacional que a aluna/autora pertencia: Colégio Santa Rita, de freiras

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

franciscanas alemãs**,** situado na cidade de Areia, Brejo Paraibano. Destaca-se a construção estrutural do gênero caderno como livro, visto que ele inicia-se com a parte que vem antes da fala: o prólogo - (do grego - *prólogos*, pelo latim *prologos*, o que se diz antes) é um termo originalmente usado na tragédia grega para a parte anterior à entrada do coro e da orquestra, na qual se enuncia o tema da peça. Tornou-se também sinônimo de prefácio, preâmbulo, proêmio, prelúdio e prormônio - significa a consolidação da primeira conversa que será desenvolvida pela disciplina, função de educar (do latim *educare,* conduzir), as propostas educacionais compatíveis com a ideologia da delicadeza. É dito "um livro de educação".

No trecho destacado na figura 06, é pontuada a dificuldade do mundo da escrita e o próprio caderno responde metalinguisticamente por ser uma "matéria tão profunda e delicada que", faz se remeter às discussões de Zumthor (1993, p. 65), quando fala que "a oralidade é uma abstração, mas a voz é concreta" e "apenas sua escuta nos faz tocar as coisas**"**. Essa citação desconfigura toda a argumentação exposta no prólogo. O fato de a voz ser identificada nas sociedades ágrafas tradicionalmente desvaloriza a sua produção, por isso, valoriza-se o que ele chama "Oralidade Mista" aquela que possui a letra. Na proposta desta discussão, Zumthor (1993, p. 78) aponta que "com o texto escrito a escritura permanece escondida": consequentemente desautoriza a leitura de que o caderno de mulheres não tem valia, pois o caderno em si já impõe a valia da escrita.

Com a "modernidade", o direcionamento da educação feminina para o lar começa a perder a força e a partir da segunda metade do século XX, precisamente após o movimento cultural de maio de 1968,[9] o movimento feminista e a bandeira de luta pelos direitos feministas ganham expressividade e dinamismo a partir da expansão do feminino para diferentes lugares e espaços sociais. Assim, as identidades femininas caracterizavam-se por uma série de transformações obtidas

[9] O movimento cultural na França, de maio de 1968**,** nasceu de uma greve geral contra medidas governamentais do presidente Charles De Gaulle, principalmente em função das reivindicações estudantis e das minorias sociais, como negros, estrangeiros e mulheres à época, conforme sugere VALLADARES e BARBEL (1994).

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

através de suas conquistas no espaço público. A partir de então, as identidades femininas eram compreendidas como território do espaço privado.

Com efeito, a mulher assumiu um novo papel social na família e no mercado de trabalho, ou seja, as chefes de família e empregadas multifuncionais no âmbito público (diferentes setores laborais), passaram a redefinir sua identidade, mesmo não mudando completamente sua condição no espaço social, mas ampliando-se a condição de "rainha do lar", pois a mulher continuava sendo dona-de-casa, mãe, esposa e agora com alguns espaços profissionais a sua dupla-jornada de trabalho, o que levou-a a assumir maior responsabilidade, em que resultou em mulheres estereotipadas de "supermulheres", pelo senso comum da mentalidade paternalista à época.

Nesse sentido, a mulher tem um espaço privado de caráter matriarcal e em tempo integral, em que essas atividades eram apenas ligadas aos trabalhos do lar, à criação de seus filhos e à vida conjugal. Nesse período, o contato da mulher era totalmente distante do espaço público, e pela esfera de sua ocupação doméstica, o título de "rainha do lar" era encarado de forma natural e desempenhado de maneira amorosa. Nesse contexto, o gênero feminino enquanto "rainha do lar" tornou-se uma característica estereotipada da mulher, em que o seu papel de dona de casa não era visto como um trabalho, mas como uma obrigação feminina, advinda da natureza feminina, não gozando dos direitos civis que a sociedade industrial em crescimento passa a elaborar para seus trabalhadores. Não há como negar a importância e a participação efetiva das mulheres na construção das múltiplas identidades do gênero humano ao longo da História.

É imprescindível o reconhecimento dessas múltiplas visões étnicas e históricas que revestem a condição feminina em diferentes momentos da História, mas é preciso reconhecer que esta construção de múltiplos espaços representa, também, o reconhecimento de mudanças sensíveis da formação da historicidade das mulheres, como sua forma de pensar, agir e transformar sua identidade histórica, mudanças estas que são perceptíveis nos manuscritos culinários, como

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

por exemplo a inserção da industrialização, através das mudanças e substituições de ingredientes, utensílios, entre outros.

Michelle Perrot sugere, no tocante à luta por espaços nas histórias das mulheres:

> Os homens e mulheres vivem juntos os grandes acontecimentos, as rupturas do tempo. Juntos, e diferentemente, em razão de sua situação na sociedade do momento. Assim, perguntou-se se efetivamente teria havido um Renascimento para as mulheres. Sim, mas não idêntico ao dos homens, e contraditório. Esse movimento reforça seus deveres de beleza, a exigência física da feminilidade. Abre-se para as mulheres o acesso ao saber. (2007, p. 141)

O acesso aos saberes femininos se fazem na proporção de suas lutas territoriais no âmbito do espaço público-privado, não há uma desconsideração destas mudanças, pois já se vislumbra o surgimento destas formadoras na própria condição de gerenciamento da sociedade, seja em cargos profissionais, ou da administração pública até inseridas na vida acadêmica.

Perrot acrescenta ainda que:

> Os trabalhos domésticos propriamente ditos se amenizaram. Mas os filhos – sua saúde, seus estudos, suas distrações – os substituíram. De tal forma que o doméstico continua a pesar na agenda das mulheres. Sem que os homens colaborem muito mais. Em vinte anos, as mudanças são ínfimas, da ordem de alguns pontos percentuais. (2007, p.119)

Esse contraponto serve para análise da identidade feminina que a partir da sua posição social do privado ao público, de "rainha do lar" à profissional, insere-se a partir dos estudos da Nova História[10] Essa corrente oferece parâmetros a serem

[10] A *Nova história* é uma corrente historiográfica surgida nos anos 1970 e correspondente à terceira geração da chamada Escola dos *Annales*. Seu nome derivou da publicação da obra "*Fazer a História*", em três volumes organizados pelos historiógrafos Jacques Le Goff e Pierre Nora, seus principais expoentes na França. A Nova História é a história das soberanias: trata-se de estabelecer uma história das formas de representação coletivas e das estruturas mentais das sociedades, cabendo ao historiador a análise e interpretação racional dos dados. São analisados globalmente os fenômenos de longa duração, os grandes conjuntos coerentes na sua organização social e econômica e articulados por um sistema de representações homogêneo. A nova história também recorre à antropologia histórica.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

analisados ao incorporar novos objetos e abordagens, os campos de investigação, ampliando o elenco de suportes de pesquisa como: diários íntimos, livros e assentos, manuscritos, obras literárias e artísticas, peças de teatro, festividades populares, monumentos arquitetônicos, como também, artefatos da cultura material que possam servir de fontes para a reconstrução da história. Os manuscritos culinários das mulheres da cidade de João Pessoa inserem-se nessa nova perspectiva de apreender a história a partir do que se escreviam na vida privada. Eles são verdadeiras fontes documentais para compreender a história das "donas de casa" paraibanas.

Michelle Perrot, em seu livro *Minha História das Mulheres* (2007), ressalta a importância de investigar fontes primárias encontradas no cotidiano as quais permitam a descoberta das mulheres silenciadas, sem o direito à voz. Esse estudo fornece parâmetros para refletir sobre a escritura doméstica, através dos manuscritos, pois a fixação das receitas culinárias mostra o que permeava os pensamentos, leituras, seus gostos, suas preocupações, suas dúvidas e seus temores, presença da industrialização observada pela grande recorrência de receitas impressas oriundas de jornais, revistas e produtos alimentícios.

As mulheres estão, na maior parte de seu tempo, em casa, vivendo em família. Elas possuem um papel fundamental para a organização da casa, são as verdadeiras "comandantes do lar". As mulheres são, desde a infância, educadas e direcionadas aos cuidados do lar, da casa, filhos e maridos e mesmo às "modernas" é atribuído o comando do lar, em que não substitui o trabalho de dona de casa pelo trabalho fora do lar, mas agrega este àquele. Como se pode constatar na escritura do Álbum de *Economia Doméstica* da Autora A, em que discute os deveres de boa mãe, esposa e dona de casa:

> A esposa deve ser boa mãe, ... deve ter principalmente caráter. A boa esposa tem sempre tempo para cuidar da roupa do marido e preparar-lhe o cardápio predileto...) Ela deve ter um espírito de sacrifício, às vezes a vida exige que seja uma heroína... Moradias existem muitas, porém para ser na verdade um lar, é preciso que na moradia haja confôrto, aconchego, harmonia e amor. O homem

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

> deve ter mais energia e inteligência e a mulher mais habilidade e mais coração.

Figura 07 – Álbum de economia doméstica da Autora A

A esposa deve ser boa mãe, deve ter personalidad
uma certa altura, deve ter principalmente caráter. A boa
esposa tem sempre tempo para cuidar da roupa do mari
e preparar-lhe o cardápio predileto. Ela deve evitar egoísm
ou teimosia a manter harmonia, mesmo que pareça impe
tinência ou capricho. Ela deve ter um espírito de sacrifíc
às vêzes, a vida exige que seja uma heroína. Sòmente um
assim pode interessar a prender os filhos. Moradias existe
muitas, porém para ser na verdade um lar, é preciso q
na moradia haja confôrto, aconchêgo, harmonia e amor.
homem deve ter mais energia e inteligência e a mulher, ma
habilidade e mais coração.

Fonte: Projeto de pesquisa: Manuscritos Culinários: Percurso da Memória Urbana através dos Cadernos de Receitas (PIBIC 2007-2009)

Os trechos destacados da figura 07, do Álbum de *Economia Doméstica* da autora A, reafirmam que o papel de esposa e da maternidade sempre foi construído como o ideal máximo da mulher, combinando conjugalidade heteronormativa e a materidade. "A esposa deve ser boa mãe", e caminho da plenitude e realização da feminilidade, associado a um sentido de renúncia e sacrifícios prazerosos. No final do século XVIII, e principalmente no século XIX, como já mencionado, as mulheres aceitaram o papel da boa mãe, dedicada em tempo integral: "A boa esposa tem sempre tempo para cuidar da roupa do marido e preparar-lhe o cardápio predileto*"*, responsável pelo espaço privado, privilegiadamente representado pela família.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

A maternidade se configurou, ao longo da história, como a única função valorizada socialmente desde os tempos remotos da humanidade e que se estendeu até meados do século XX, função esta que permitia à mulher ser reconhecida e valorizada. Assim, ser mãe seria pertencer a uma classe especial, ter uma posição de aparente prestígio dentro da sociedade. Dessa forma, poderíamos afirmar que o mecanismo de criação do mito do amor materno natural e instintivo poderia ser classificado como mais uma forma de relacioná-lo ao gênero de gênero. "O homem deve ter mais energia e inteligência e a mulher mais habilidade e mais coração", diz o caderno citado acima. A reprodução da maternidade no mundo contemporâneo, questão central para a divisão sexual do trabalho e consequente dominação masculina, dá-se através de processos sociais induzidos e estruturalmente que se reproduzem de forma cíclica. A maternidade e os fundamentos sócio-antropológicos que justificam a questão de "maternal" estabelecem uma estrutura assimétrica de papéis de homens e mulheres na família.

O "silencio" imposto às mulheres ao longo dos tempos como na proibição da publicação e autoria de livros teóricos, históricos e científicos, as privavam ainda mais ao mundo do lar. Os manuscritos culinários representavam um poder de "alforria" de liberdade de expressão, uma vez que só as mulheres tinham acesso a estes cadernos. Em sua análise, Michelle Perrot (2007) discute sobre a ausência de notícias das mulheres comuns, relacionando este silenciamento a algumas razões. Uma dessas razões de ausência é o silêncio das fontes:

> [...] as mulheres deixam poucos vestígios diretos, escritos ou materiais. Seu acesso à escrita foi tardio. Suas produções domésticas são rapidamente consumidas, ou mais facilmente dispersas. São elas mesmas que apagam, destroem esses vestígios porque os julgam sem interesse. Afinal, elas são apenas mulheres cuja vida não conta muito. (PERROT, 2007, p. 17)

Esse silenciamento das fontes aguça a curiosidade e importância em investigar o *corpus* das receitas como fragmentos da subjetividade, como as mulheres interpelam o indivíduo e este indivíduo submete-se a uma escritura, significando-a pelo simbólico, pois não há como compreender o sentido das

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

receitas sem compreender o sujeito. Michel Pêcheux (1983) afirma que a língua e o discurso são sociais. Esse discurso é social porque é histórico, isto é, só se estabelece na sociedade e só tem sentido se for analisado dentro da "História" - ideologia, tempo e espaço - que o constrói. O sujeito, que para Michel Foucault (1999) é algo decorrente do processo histórico, passa a ser abordado sob o prisma de algo que está sendo feito em determinada época e com alguns objetivos, então, temos um tipo específico de sujeito, daí esse sujeito ser visto a partir do lugar em que ele ocupa; fala-se a partir de lugares sociais (família, escola, privado, público, entre outros). Podem-se ocupar várias posições e o sentido estará nelas.

O sentido das palavras não está ligado intrinsecamente a ela e sim no lugar onde são pronunciadas. Apresentam a espontaneidade das receitas culinárias filtros e circulação das vozes dos sujeitos sociais, pois os manuscritos culinários demonstram que a sociedade pode ser constituída a partir de relações de lugares assimétricos – um caderno que é passado de mãe para filha; a relação das receitas manuscritas e os impressos presentes nos cadernos, da mesma forma em que o sujeito é constituído por diferentes vozes sociais e marcado por intensa heterogeneidade e conflitos, espaços em que o desejo se inter-relaciona constitutivamente com o social – coletivo – e manifesta-se por meio da linguagem.

Michelle Perrot (2007) destaca ainda que outra razão para ausência de notícias das mulheres seria o profundo silêncio do relato. Não há relatos, porque "imagina-se" que as histórias vividas não despertam interesses. Disso decorre a importância em analisar os manuscritos culinários, pois as marcas do sujeito feminino estão presentes nesses escritos. O fato é que esses cadernos são privados, não há publicação da forma como são concebidos. As receitas possuem a função de atualizar o campo semântico destes relatos femininos. Os manuscritos das mulheres da Paraíba podem ser compreendidos a partir das razões descritas acima por Michelle Perrot (2007), mas a segunda razão que referenda o "silêncio das fontes" ressalta e justifica a busca dessas escrituras do cotidiano feminino. As receitas passam por uma circularidade de vozes, mas, de forma bastante velada, não há uma circularidade coletiva, mesmo as receitas que são publicadas em livros,

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

revistas, jornais ou anexas a produtos industrializados, esse receptor é restrito: o que pode comprar. A circulação entre um caderno e outro se dá pelo grau de amizade e/ou parentesco.

Dessa forma, os manuscritos culinários, os recortes impressos de jornais, revistas e produtos industrializados, surgem como "veículo" da memória das mulheres, por serem portadores de uma escritura feminina da Paraíba durante o século XX. É importante pensar a relação da alfabetização feminina em conformidade com a produção de cadernos de receita. O que antes era realizado por meio da oralidade, reconfigura-se a partir do acesso ao letramento. Todavia, a questão da utilização da escrita feminina, tomando como base a criação de cadernos de receitas, só vem a reforçar os limites impostos à mulher e a distinção acerca da leitura e escrita que lhe era destinada.

Considerações finais

Como foi visto no decorrer deste artigo o que prevalece são as diferenças ideológicas das estruturas dos colégios públicos e particulares. Os colégios públicos priorizando a educação comum em torno da laicidade do ensino e os colégios particulares/religiosos atrelados a ingerência da Igreja na formação dos conteúdos disciplinares com intuito de neutralizar a laicidade das escolas públicas. A disciplina *Economia Doméstica* revela-se como um canal de persuasão de um programa ideológico diferenciado a partir do colégio em que é ministrada.

Enquanto nos anos 50, em uma escola pública de Campina Grande observa-se um avanço no conteúdo da disciplina pelo ensino laico, tem-se nos anos 60 na cidade de Areia, interior da Paraíba um retrocesso, pois se tinha um país em expansão, a campanha política da burguesia e paralela a esta situação político-social esta disciplina estimulando percepções católicas através da manipulação do receptor contra ideologias de esquerda, o comunismo por exemplo. Tem-se a religião a serviço de uma doutrina católica. E ao ensino desta disciplina cabia o discernimento mediante juízos normativos para a consciência das alunas, conforme

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

as exigências da fé, isto é, o que deve ser preservado como verdadeiramente doutrinário.

Doutrina esta fundamentada na preparação da mulher como uma eximia dona de casa: o modelo sonhado de uma boa educação fundamentada na fé, no direcionamento moral e no senso de responsabilidade. E é diante do modo de viver religioso da família que está depositado o início da fé cristã, das orações e das boas ações.

Os Manuscritos Culinários do século XX (1900-2000) de donas de casa da cidade de João Pessoa apontam que as Tradições Discursivas são reveladas ou reproduzidas em uma perspectiva histórico-diacrônica através de receitas manuscritas e impressas publicadas em colunas de jornais, revistas femininas, propagandas, em embalagens de comestíveis, apostilas de cursos culinários, evidenciando as mudanças, os mecanismos inconscientes da manifestação identitária e social das autoras dos cadernos, através de práticas culturais que se repetem dos impressos para os manuscritos e dos manuscritos para os impressos.

As receitas também "narram" relatos da memória que vão cruzando os fios do passado com o presente, articulam a intimidade do cotidiano repleto de estratégias com a memória coletiva, os costumes urbanos. Paul Zumthor (1993) explica que a presença da voz junto com o desempenho funda um tempo único, e jamais exatamente reproduzido, realçando o estilo pessoal de quem registrou as receitas culinárias. O modo como são narradas pelas mulheres jamais conseguirá ser representada por ninguém, essa *performance* é mostrada através da narrativa das receitas e do valor e vontade dada a ela, o corpo é a representação da *performance* da receita.

Os sabores, desejos, prazeres, buscam por uma identidade pessoal descritos nos manuscritos culinários, possuem uma estrutura mágica, o passeio através das páginas de um manuscrito denota outras páginas e cruzamentos com outros manuscritos do mesmo período histórico, com revistas e jornais publicados na época. E esta transitoriedade da voz e da memória é o que marca a circulação desses cadernos e dessas mulheres pela cidade de João Pessoa no século XX.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Os manuscritos culinários revelam muito além dos sabores gastronômicos de um cotidiano. Revelam uma prática vocal, demonstram que uma voz e uma escritura são homólogas há um tempo social e ideológico. Sinalizam uma subordinação do oral ao escrito, sinaliza ainda o tempo segundo uma circularidade. Mostram como o uso da escrita implica um paralelismo entre o pensamento e a ação; o individualismo e uma escrita marcados pelo gênero, acentuam uma verossimilhança entre a escrita e a história e memória de uma cidade, contada por fragmentos de vozes femininas, registradas em caligrafias, ortografias e escrituras diversas. O tempo do manuscrito é mutável, passageiro, mas é também um tempo inesquecível.

A preservação dessas receitas traz para si valores essenciais: testemunhas do passado das memórias femininas urbanas, a busca destes valores define a importância das receitas culinárias: vozes femininas silenciadas: estas receitas não estão mortas, nos manuscritos elas têm vozes, falam de um tempo que passou e que está articulado a um presente eterno que é a escritura, que é a marca maior do não esquecimento. Seu significado mágico evidencia-se com o passar do tempo, pois são vozes que ultrapassam a palavra, vozes plenas de histórias, memórias, fases, períodos, épocas.

O século XX trouxe mudanças, que foram verificadas no que se refere a uma maior liberdade para frequentar locais públicos e em um maior acesso à educação, uma vez que, agora lhes era permitido e esperado que soubessem ler e escrever. As receitas manuscritas e impressas, que adentram o caderno de receitas, são permeadas pelos fatos que acontecem cotidianamente e que são produzidos também sob a forma de visualidades. Neste processo, dialogam receitas que contam experiências, tempos distintos, aspectos das ordens mais variadas que determinam tanto a realização de um prato, como a urgência de um encontro de "produção intelectual não formal".

O manuscrito culinário é o arquivo da voz, aquele que a fixa, dessa forma, conserva a memória urbana. O que foi transmitido através da movência da voz permanece fixado na escrita. Da análise do gênero textual receita culinária, pode-se

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238

concluir que há uma marca de identidade individual e social da região nos cadernos. Mas há também referências a novas mídias, a identidades globais, influências de novas vozes e discursos da modernidade através dos impressos e colagens.

Assim, comportamentos alimentares são fruto, não apenas de valores econômicos, nutricionais, medicinais, racionalmente perseguidos, mas também de escolhas ligadas ao imaginário e aos símbolos. E que essas novas vozes que influenciam nos saberes e sabores paraibano se devem, como aponta Homi K.Bhabha (1998), a globalização e aos meios de comunicação e que a partir da internet, dos meios eletrônicos, da televisão e do cinema as culturas se expandem e se aproximam criando, dessa forma, a miscigenação. O que justifica o uso de ingredientes que não são típicos do paladar paraibano como "cereja", "nozes", "pêssego", "baunilha", "chantily", "Chanpion" "cock-tail". Bhabha (1998) aponta que as diferenças culturais criam signos de identidades por meio das vontades da comunidade, podendo tornar-se profundamente antagônico, conflituoso e incomensurável. Em relação às culturas, não existe polaridades: abre-se espaço para o hibridismo cultural.

Os manuscritos guardam não apenas a memória da mulher, sua identidade, mas também reflete a influência das identidades sociais, culturais. Através do manuscrito percebe-se a movência das vozes e a permanência na qual a voz fixasse em letra. Assim, as questões simbólicas têm também um objetivo secundário que é o de apontar na análise essa movência das receitas em territórios diferentes. Simbolicamente, sinaliza o local da cultura culinária consolidando vários saberes e sabores de etnias diferentes, porém apontando para uma criação de uma nova identidade. Revelando a dinamicidade da mudança linguística por um padrão de gradação de sexo, etário que se mantém em cada geração e flutuações de comportamento determinado pelo período histórico.

Os sabores, gostos e cheiros, presentes no manuscrito, testemunham e dão suporte à lembrança: "uma imagem é signo de um objeto porque o figura, mas é imagem porque dá testemunho de sua presença, e na condição de testemunho de

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 155-195, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

existência, serve de suporte para a lembrança" (COLOMBO, 1991, p. 47), e a força do poder evocativo das receitas aumenta à medida que o objeto se torna efêmero porque são lembranças materializadas cuja função mágica é a conservação contra o esquecimento social.

Pode-se afirmar que o tempo do manuscrito é móvel, passageiro, mas é também um tempo inesquecível. São receitas que descrevem um tempo que passou, mas não morreu, pois está articulado a um presente eterno: a escritura e a memória. A compreensão de que o material preservado pela memória consiste naquilo que não pode e nem deve ser esquecido são reveladores de ensinamentos e tradições. O grande arquivo gastronômico –, a coletânea de manuscritos culinários - das famílias residentes em João Pessoa, é uma forma de se ter a memória das tradições familiares contra a não-memorização, o esquecimento.

A memória arquivada refere-se à comida desconhecida, não a comida paraibana, já conhecida pela autora, o que se demonstra através da apreensão das mídias da TV e da internet. A tradição é confrontada com a modernidade: as receitas antigas são retrógradas, o que revela o afastamento das tradições. O sujeito social passa a envergonhar-se de suas tradições e a encarar a cultura alheia como melhor. Esse movimento evidencia a fragmentação e liquidez das identidades do mundo que refletem a história da vida humana. A memória é movimentada pela cultura, escolaridade, escolha das receitas, o que demonstra uma identidade da mulher.

Referências

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

BÍBLIA SAGRADA. Ed. Ave Maria Ltda. 93º edição. São Paulo: Ed. Claretiana, 1994.

BOURDIEU, P. **Gostos de classe e estilos de vida**. In: ORTIZ, Renato (org). SOCIOLOGIA coletânea. São Paulo: Ática, 1983.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade, lembranças de velhos**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

______. **O tempo vivo da memória.** Ensaios de Psicologia Social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano***: 2. Morar, cozinhar* / Michel de Certeau, Luce Giard, Pierre Mayol; tradução de Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis, RJ; Vozes, 1996.

______ . **A invenção do cotidiano**, 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

______. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FALCI, Miridan Konx. *Mulheres do sertão nordestino*. In: PRIORE, Mary del (org.). **História das mulheres no Brasil.** 8 ed. São Paulo: Contexto, 2006.

______. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

______. **A cultura do plural**. Campinas: Papirus. (Coleção Travessia do Século), 1995.

COLOMBO, Fausto. **Os arquivos imperfeitos**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1991.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres.** Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

MACFARLANE, Alan. **História do casamento e do amor: Inglaterra 1300-1840**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MOSER, Frei Antônio. **O pecado: do descrédito ao aprofundamento.** 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1996.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Trad. M. S. Côrrea. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. **História da educação no Brasil (1930/1973)**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**. Trad. Amalio Pinheiro, Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

______. **Introdução à poesia oral**. Trad. Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat, Maria Inês de Almeida. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

______. **Performance, recepção, leitura**. Trad. Jerusa Pires Ferreira, Suely Fenerich. São Paulo: EDUC, 2000.

_____. **Escritura e nomadismo: entrevistas e ensaios.** Trad. Jerusa Pires Ferreira, Sonia Queiroz Cotia. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

Recebido em: 14.07.2019
Aprovado em: 11.08.2019

AS RELAÇÕES DO "REINO" ETÍOPE COM O DAMOT: EVANGELIZAÇÃO E RESISTÊNCIAS

THE RELATIONSHIPS OF THE ETHIOPIAN "KINGDOM" WITH DAMOT: EVANGELIZATION AND RESISTANCE

Vitor Borges da Cunha
PPGH/UFRGS/CAPES[1]

Resumo: O trabalho trata sobre as relações entre o "Reino" Etíope e os gafat, povo que habitava as regiões meridionais de seu território, entre os séculos XIII e XVI. O objetivo é analisar as relações entre esses grupos no contexto religioso, por conta da diferença entre o cristianismo, praticado pelos etíopes, e o "paganismo" praticado pelos gafat; e no contexto político, uma vez que as pressões exercidas pelos etíopes culminaram com um domínio sobre os territórios ao sul do Rio Abbay, onde tradicionalmente os gafat se localizavam. Através de uma análise pormenorizada do cristianismo etíope, vemos que a religião foi uma forma de unificar o "Reino", permitindo essa expansão para o sul. Essa expansão, no entanto, foi marcada por resistências entre os gafat, que conseguiram manter seus traços culturais, ainda que as lideranças tenham sido nomeadas pelos cristãos na passagem do século XIV para o XV.

Palavras-chave: "Reino" Etíope; Resistência; Gafat.

Abstract: The work treats about the relations between the Ethiopian "Kingdom" and the gafat, people who inhabited the southern regions of their territory, between the thirteenth and sixteenth centuries. The objective is to analyze the relations between these groups in the religious context, due to the difference between Christianity, practiced by the Ethiopians, and the "paganism", practiced by the gafat; and in the political context, since the pressures exerted by the Ethiopians culminated in a domination over the territories located south of the Abbay River, where the gafat traditionally were located. Through a detailed analysis of Ethiopian Christianity, we see that religion was a way of unifying the "Kingdom", allowing this expansion to the south. This expansion, however, was marked by resistance among the gafat, who managed to maintain their cultural traits, although the leaderships were appointed by the Christians in the passage of the fourteenth century to the fifteenth century.

Keywords: Ethiopian "Kingdom"; resistance; Gafat.

[1] Mestrando em História com financiamento da CAPES. E-mail para contato: vitorbcunha94@gmail.com.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 196-213, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Introdução

O objetivo deste trabalho é pensar as relações entre o "Reino" Etíope[2] e os povos do Damot entre os séculos XIII e XVI, com um enfoque especial no período em que o *negus* Zar'ä Ya'eqob governou o "Reino", entre 1434 e 1468. Pretendemos ver como essas relações se deram nos contextos políticos e religiosos que, como veremos, misturam-se em certa medida.

As populações do Damot, da etnia gafat, praticavam um "paganismo" que, nas fontes cristãs que trabalhamos, aparece como däsk. Partindo dessas fontes, traçaremos um panorama dessa religião e do grupo étnico que a praticava, vendo como se dava sua importância para o reino cristão etíope.

Primeiramente, traçaremos as características dos gafat e do däsk. Após, veremos como se deram os movimentos de expansão do "Reino" Etíope em direção ao Damot, e as formas que as relações de dominação e resistência ocorreram na região. Por último, veremos como se deu o processo de evangelização no Damot entre os séculos XIII e XV.

As fontes que utilizaremos para esse trabalho são de duas estirpes. A primeira delas, a *gädl* Maba Seyon, que relata a vida do santo Maba Seyon, e a segunda a crônica real a respeito do governo do *negus* Zar'ä Yae'qob.

1. O däsk e o cristianismo no Damot

Maba Seyon, também conhecido como Takla Maryam, é um santo da Igreja Etíope. Possivelmente, ele viveu no mesmo período que o *negus* Zar'ä Ya'eqob,

---

[2] Para nos referirmos à sociedade etíope, utilizamos sempre o termo reino entre aspas, pois seu uso se deve a uma preferência da historiografia, que trabalhou com o tema, em utilizar uma nomenclatura dada através de fontes europeias, mais especificamente de viajantes europeus, à região. Escrita essencialmente por homens vinculados à Igreja Católica (missionários e padres), essas fontes usam tanto o termo "Império" quanto "Reino" para se referir à sociedade etíope, além das nomenclaturas correspondentes para se referirem ao seu governante ("imperador" ou "rei"). Acreditamos que "Reino" se encaixe melhor para esse caso, mas ainda assim de forma limitada. Portanto, mantemos as aspas. Para mais informações, ver: PENNEC, Henvé; TOBKIS, Dimitri. Reflection on the Notion of "Empire" and "Kingdom" in Seventh Century Ethiopia: Royal Power and Local Power. In: **Journal of Early Modern History**. Minnesota, vol. 8, nº 3-4, 2004, p.229-258; TYMOWSKI, Michal. Use of the Term "Empire" in Historical Research on Africa: A Comparative Approach. In: **Afrika Zamani**. Dakar, nº 11 & 12, 2003-2004, p.18-26.

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 196-213, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

governante do "Reino" Etíope entre 1434 e 1468, pois sua *gädl*[3] relata que Jesus teria mostrado a Maba Seyon a seguinte visão:

> Ele [Maba Seyon] viu duas nuvens que eram semelhantes a [dois] cavalos brancos, e ele [Maba Seyon] disse a ele [Jesus] que estava com ele, ["Para que servem estes?"] E ele respondeu: "Um é para ti e um é para Zar'a Ya'kob, para que "você possa montá-la e se aproximar de Jerusalém". Então Maba 'Seyon disse-lhe: "Em que coisa podes me tornar, um pecador", em semelhante a Zar'a Ya'kob? sol da fé, e o rei da "justiça?" E ele respondeu [fol. 71] a ele, "Tu és como ele, pois tu fizeste a tua mente para seguir" o amor do teu Deus. "E quando ele ouviu estas palavras, deu graças a Deus pelo dom das riquezas da sua graça. (BUDGE, 1898, p.83)[4]

Sua *gädl*, portanto, o equipara em importância no que tange a Deus e o amor dispensado a ele. Ao longo de sua vida relatada, vemos que Maba dava mostras de sua santidade desde criança, além de ter ingressado cedo nos hábitos monásticos e de ter levado uma vida impecável, do ponto de vista religioso. Essas características, porém, não o diferem de nenhum outro santo etíope, necessariamente. O ponto que se revela importante para o nosso trabalho, portanto, não está nessas questões, mas sim em sua atividade de evangelização.[5] Mais especificamente, na evangelização da região do Damot, como consta na seguinte passagem: "[fol. 64a] Então nosso pai Takla Miryam (ou seja, Maba 'Seyon) foi para a cidade de Damat [Damot] para a comemoração do festival da cruz abençoada e honrada (...)". (BUDGE, 1898, p.75) Caminhando pela estrada, o santo viu um grupo de pessoas no mercado local. Chegando perto, ele se sentou para descansar, adormecendo logo em seguida. No seu sono, ele teve uma visão

[3] Utilizamos em nosso trabalho a edição e tradução feita por Ernest A. Wallis Budge, em 1898, das vidas de Takla Maryam e Gabra Krestos. As alterações feitas no texto, inseridas pelo autor e por nós, estão entre colchetes, e o objetivo é tornar mais compreensível o conteúdo do texto. Além disso, procuramos manter a integridade da tradução de Budge, preservando as aspas que o autor coloca no texto traduzido.

[4] Tradução livre, no original: "he saw two clouds which were like unto [two] white horses, [and he said unto him that was with him, ["What are these for?"] And he replied, "One is for thee and one is for Zar'a Ya'kob, that "ye may ride thereon and draw nigh unto Jerusalem." Then Maba' Seyon said unto him, "In what thing canst thou make me, a sinner, "to be like unto Zar'a Ya'kob, the sun of the faith, and the king of "righteousness?" And he made answer [Fol. 71 a] unto him, "Thou "art like unto him in that thou hast made thy mind to follow after "the love of thy God." And when he had heard these words he gave thanks unto God for the gift of the riches of His grace".

[5] Acreditamos, pela *gädl*, que, além da atividade evangelizadora, a importância de Maba Seyon está na instauração do dia 27 de *magabit*, 25 de março no calendário gregoriano, da comemoração pela crucificação de Jesus. (BUDGE, 1898, p.52-53)

de Jesus. Nela, Jesus “"veio a mim [Maba Seyon], e sentou-se ao meu lado e me abraçou de acordo" com o seu costume. E perguntei-lhe imediatamente: "Se o Teu amor por" mim, meu Senhor, for perfeito, compadece-te destes homens (...)”. (BUDGE, 1898, p.76)

Naquela noite, durante o festival, anjos e Jesus aparecem para Maba e uma mulher, que havia feito um acordo com Jesus pela salvação das almas daquelas pessoas. Jesus, então, fala para Maba que ele ficaria responsável pelas almas daquelas pessoas, exceto de duas, que Jesus levaria como punição pelos erros que haviam cometido. (BUDGE, 1898, p.76)

Pouco depois do episódio, Maba Seyon retorna para seu território,[6] mas suas preocupações continuam em relação à população do Damot. Jesus e a Virgem Maria aparecem para ele, então, e Jesus diz que o santo ficaria encarregado de “livrá-los “do Gâfât”, e eu, eu mesmo, os entregarei a ti como “recompensa”” .[7] (BUDGE, 1898, p.78-79)

Até aqui, já temos algumas informações importantes a respeito de Maba Seyon e seu papel na evangelização do Damot, que, segundo a fonte, seriam do grupo étnico gafat. Como acreditamos que Maba foi contemporâneo de Zar’ä Ya’eqob, é interessante cruzarmos essas informações de sua *gädl* com questões que aparecem na crônica real do *negus*.[8] Logo no início dela, o cronista relata que, durante o governo de Zar’ä, havia

> [...] grande terror e pavor em todas as pessoas da Etiópia, por causa da gravidade de sua justiça e seu poder autoritário, e especialmente por causa das denúncias daqueles que, depois de confessarem que haviam adorado Dasak [däsk] e o diabo, causou a perda de muitos inocentes também, ao acusá-los falsamente de tê-los adorado. (PERRUCHON, 1893, p. 4)

Ou seja, o combate ao “paganismo”, especificamente o däsk, foi muito duro durante o governo de Zar’ä Ya’eqob. Essa religião, como veremos, era praticada pelos gafat, que habitavam, também, a região do Damot.

---

[6] Segundo a *gädl*, Maba Seyon teria nascido no Endagabtan, fronteira entre Shoa (cristão) e o Damot (onde se praticava o däsk) no século XV, como consta em um mapa presente na tese de Ayda Bouanga.
[7] Tradução livre, no original: it shall be for thee to deliver them "from the Gafslt', and I, even I, will give them unto thee [as thy]"reward.".
[8] A crônica que utilizamos nesse trabalho foi editada e traduzida por Jules Perruchon, em 1893.

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 196-213, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

Apesar de muitos habitantes da região do Damot serem praticantes do däsk, a crônica do *negus* aponta que as lideranças locais eram aliadas de Zar'ä. Em uma passagem, o governante estava reunindo tropas para enfrentar o *garad*[9] de Hadya, que havia se recusado a pagar os tributos ao *negus.* (PERRUCHON, 1893, p.16) Entre as tropas, estavam as enviadas por *garads* aliados e as enviadas de "Baçar Shôtal, na província do Dâmôt". (PERRUCHON, 1893, p.19) Chama a atenção, nessa passagem, a diferença de tratamento dada, pelo cronista, entre os contingentes enviados para auxiliar o *negus*, mais especificamente, os enviados de Damot. Ao que tudo indica, os homens enviados do Damot não vinham de todo o território, mas sim de Baçar Shôtal, um regimento instalado na região.

A partir dessas questões levantadas nas fontes, é possível pensar a relação que o Damot tinha com o "Reino" Etíope, seja no âmbito religioso, seja no âmbito político.

Em uma passagem da *gädl* de Maba Seyon, o escriba relata que, ao estar o santo, junto de alguns companheiros, próximo a um rio:

> Satanás saiu das trevas, assobiando como uma serpente; por seu aspecto irado, ele os deixou com medo, mas seu discurso não deveria ser entendido. E nosso pai Maba 'Seyon disse: "Sejam fortes na força de nosso Senhor Jesus Cristo", e ele fez o sinal da cruz [fol. 22b] sobre si mesmo. Então, de repente, um Cordeiro 'desceu do céu com grande majestade, e sua cor era vermelha como a de um leão, e ele estava equipado com chifres; e ele ficou na margem do rio e virou-se, para lá e para cá, e em razão da terrível majestade de sua aparição, Satanás, o enganador, desapareceu.[10] (BUDGE, 1898, p.44-45)

Analisando a passagem, podemos ver o cordeiro como uma representação do poder de Deus. Este, por sua vez, expulsa a serpente, que representa o poder do diabo. É comum a ideia de que os cristãos seriam os cordeiros, enquanto Jesus

---

[9] Segundo Jules Perruchon, *garad* era o título conferido a governadores de províncias do "Reino" Etíope (PERRUCHON, 1893, p.16).

[10] Tradução livre, no original: "And it came to pass as they were standing in the river that Satan came forth from out of the darkness, hissing like a serpent; by his wrathful aspect he made them sore afraid, but his speech was not to be understood. And our father Maba' Seyon said, "Be strong in the strength of our Lord Jesus Christ", and he made the sign of the cross [Fol. 22b] over himself. Then suddenly a Lamb' descended from heaven with great majesty, and his colour was red like that of a lion, and he was furnished with horns; and he stood on the river bank and turned himself about, hither and thither, and by reason of the awful majesty of his appearance Satan the deceiver vanished".

seria o pastor. Já a associação da imagem de Satã a uma serpente se deve, acreditamos, ao culto "pagão" do däsk.

Os autores que se propuseram a pensar essa religião apontam que uma das limitações que se impõe ao trabalho é que as fontes a respeito do däsk são, essencialmente, cristãs. Logo, o objetivo de sua descrição é de caracterizá-la como uma prática condenável e que seus adeptos deveriam ser evangelizados.

O trabalho de Tadesse Tamrat é um dos primeiros estudos a respeito dos grupos étnicos da região, mais especificamente dos gafat. O autor situa-os entre os rios Abbay e Awash, entre as regiões do Damot e Endagabtan. Segundo o autor, os processos de tentativa de integração entre o "Reino" Etíope e esse grupo étnico começaram no século XIII, antes mesmo do governo do primeiro *negus* da dinastia salomônida, Yekunno-Amlak (1270-1285). (TAMRAT, 1988, p.123) Inclusive, um dos líderes de tropas de Yekunno, na crônica real de Susenyos (1607-1632), pertencia ao clã dos gafat. (TAMRAT, 1988, p.126)

O trabalho de Tamrat é uma primeira tentativa de se pensar a respeito dos gafat, porém o autor dá um enfoque muito grande aos processos de integração entre os cristãos e os gafatianos, enfatizando os processos de evangelização e uma suposta dominação cristã. É justamente essa crítica que Ayda Bouanga faz a ele no segundo capítulo de sua tese. A autora propõe uma reanálise das fontes utilizadas por Tamrat, além da utilização da edição e tradução da *Courte chronique des Gafat*, editada e traduzida por W. Leslau em 1966 e que traz informações que possibilitam outra visão a respeito dos grupos étnicos da região. (BOUANGA, 2013, p.99)

A autora aponta que os gafat estavam presentes em quatro regiões: o Damot, o Endagabtan, em Bizamo e em Sat. Além disso, eram apenas um entre vários clãs da região, sendo que cada um possuía uma forma de organização própria (BOUANGA, 2013, p.99-108). A construção dos gafat enquanto grupo único, segundo a autora, se dá a partir do século XIII, quando esses diferentes clãs começam a interagir com os cristãos através da figura do *awälamo*, título conferido ao representante desses diferentes grupos. (BOUANGA, 2013, p.114)

Segundo a *Histoire des peuples d'Éthiopie*, fruto de tradições orais, além da *Courte chronique des Gafat*, datam de períodos próximos ao nascimento de

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 196-213, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Menelik I, filho da Rainha de Sabá e do Rei Salomão, de Israel, a chegada de dez clãs à Etiópia. (BOUANGA, 2013, p.110) Segundo elas, esses clãs teriam se rebelado contra Rob'am, filho de Salomão, fugindo para não serem mortos. A *Histoire des peuples d'Éthiopie* aponta que o significado de gafat, inclusive, é "refugiados", respaldando essa ideia. Descrevendo esses grupos étnicos, Ayda Bouanga aponta que eram essencialmente agropastoris, o que fica evidente pelos tributos que pagavam aos *negus* no século XVI. (BOUANGA, 2013, p.117)

Como dito anteriormente, as fontes para falar a respeito dos povos da região do Damot são cristãs, logo, nos colocam algumas limitações. Uma delas é justamente analisar as crenças locais. Ayda Bouanga cita o trabalho de J. Mercier, que aponta que nas regiões ao sul do rio Abbay os cultos religiosos eram centrados em figuras espirituais imateriais, como "(...) *däsek*, *mäqwezäy* ou mesmo *gudalé*, que ele [J. Mercier] definiu como espíritos imateriais e sacerdotes que vivem perto de árvores, montanhas, rios ou pedras" .[11](BOUANGA, 2013, p.135)

"Däsk", portanto, é utilizado pelas fontes cristãs como uma designação de seguidores, homens ou mulheres, em grupo ou solitários, de praticantes de cultos a ídolos:

> Däsk é encarnado em uma pessoa que ele possui. Aqui está o sacerdote dos ídolos, o adorado da adoração que Samu'el luta. "Däsk" era, portanto, um termo polissêmico e genérico que designava tanto a divindade, o espírito a quem um culto era dedicado e também o representante desse culto, seu sacerdote[12]. (BOUANGA, 2013, p.142)

Essas práticas "pagãs" tinham algumas características marcantes. A natureza, por exemplo, era um elemento muito valorizado nos rituais. Estes, muito organizados, eram feitos de forma cerimonial e com danças e consumo de álcool, sem um enobrecimento ou divinação dos elementos físicos e materiais em si, diferente do cristianismo, por exemplo, que, através da hóstia

---

[11] Tradução livre, no original: "(...)*däsek*, *mäqwezäy* ou encore *gudalé* qu'il définissait à la fois comme des esprits immatériels et des prêtres habitants auprès d'arbres, de montagnes, de rivières ou de pierres".

[12] Tradução livre, no original: "Däsk s'incarne dans une personne qu'il possède. Ici il s'agit du prêtre des idoles, l'officiant du culte que Samu'el combat. «Däsk» était donc un terme polysémique et générique désignant à la fois la divinité, l'esprit à qui un culte était voué et également le représentant de ce culte, son prêtre".

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 196-213, dez., 2019, ISSN 1982-4238

(transubstanciação) e do vinho (sangue de Jesus), diviniza o material. (BOUANGA, 2013, p.145)

Além disso, segundo Tadesse Tamrat, os espíritos que faziam parte dessa religião "pagã" habitavam em diferentes coisas, como árvores, lagos, rios, pedras etc.; o culto ao fogo era, também, um traço característico; sacríficos humanos também são relatados, além do culto a um deus-serpente. (TAMRAT, 1972, p.138) Essas informações, porém, como dissemos anteriormente, foram retiradas de fontes cristãs, o que dificulta uma comprovação pois eram textos voltados para a exaltação do cristianismo e de suas lideranças, tanto políticas quanto religiosas.

Tamrat também aponta que os líderes religiosos tinham uma forte influência na sociedade damotiana, não apenas na esfera religiosa, mas também na esfera política. Muitas vezes eram eles que, além de exercerem as funções de sacerdotes, tinham o poder político – e justamente fazem a maior oposição à presença cristã no Damot a partir do século XIII. (TAMRAT, 1972, p.139)

2. Expansão do "Reino" Etíope em direção ao Damot: função política do cristianismo

As disputas pelo poder entre cristãos e "pagãos", ou seja, entre governantes do "Reino" Etíope e dos povos do Damot, começam no final do século XIII. Yekuno Amlak, primeiro *negus* da dinastia salomônida, muda a zona central do "Reino" de Lalibela para o sul, no alto platô central etíope, em Amhara. Segundo Ayda Bouanga, é muito difícil precisar as relações anteriores a esse período, pois, com a ascensão da nova dinastia, ocorre um processo de reescrita da história local, dificultando o acesso a percepções a respeito da relação entre a dinastia anterior, a Zagwe, e o Damot. (BOUANGA, 2013, p.162)

Na aurora da nova dinastia, o Damot aparece como tributário do *negus*, e até o final do século XIII, provavelmente não houve maiores conflitos entre os povos. Porém, a partir do governo de Amda-Seyon (1314-1344), as incursões cristãs começam a tomar forma, sendo a primeira entre 1315 e 1316, segundo um manuscrito encontrado no mosteiro de Däbrä Hayq. (BOUANGA, 2013, p.167) Além disso, em 1332, Amda-Seyon conquista a região do Sawa, limite leste do Damot, cortando a ligação desses povos com a costa. (BOUANGA, 2013, p.171) Esse processo, iniciado no princípio do século XIV, irá continuar nos séculos

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 196-213, dez., 2019, ISSN 1982-4238

seguintes, não só devido a pressões cristãs, mas também de povos muçulmanos. Da passagem do século XIV para o XVI, os territórios do Damot passam a figurar, nas fontes cristãs, como províncias e distritos pertencentes ao *negus*, e a liderança local, antes nas mãos do *motälämi*, passa a figurar entre aliados do governante cristão.

Essas fontes, porém, mascaram as resistências que possivelmente eram feitas em relação ao poder do *negus*. Preocupadas em exaltar a figura dos soberanos cristãos, elas escondem as negociações feitas entre eles e as lideranças locais, que, longe de terem aceitado a dominação cristã, fizeram frente a ela, resistindo de diferentes maneiras a essa dominação.

No governo do *negus* Zar'ä Ya'eqob (1434-1468), houve uma forte intenção de centralização política e religiosa em torno da corte etíope. Em relação à religião, o maior problema enfrentando por Zar'ä era o conflito entre os defensores do duplo sabbath e os contrários a essa prática.

Os defensores do sabbath eram, essencialmente, indivíduos vinculados ao monasticismo etíope, que se desenvolve rapidamente após a ascensão da dinastia salomônida. Uma das figuras responsáveis por isso foi o monge Ewostatewos (c. 1273-1352). Sua importância maior não foi tanto na sua atuação pessoal, mas no legado que deixou através de seus discípulos. Ewostatewos fundou a comunidade de Sera'e, que rapidamente recebeu um grande afluxo de monges estudantes. Logo após estabelecer o monastério, ele sai do "Reino" Etíope, indo peregrinar na Armênia, falecendo lá. Seus discípulos, que o acompanharam, retornam para a Etiópia, dando continuidade aos ensinamentos do santo. (TAMRAT, 1968, p.403)

Entre esses ensinamentos, a preservação do duplo sabbath – o descanso aos sábados e domingos – era o que mais gerava polêmica. As proibições de práticas amparadas nas tradições do Velho Testamento datam pelo menos do século XI: o Bispo da Etiópia, Sawiros, em uma carta, solicita ao Patriarca de Alexandria, Cirilo (1077-1092), que ele mande um documento que discorra sobre as proibições de certos hábitos, como o sabbath, a circuncisão e o casamento de padres. (TAMRAT, 1968, p.407) Já no século XIII, período em que Ewostatewos

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 196-213, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

viveu, essas medidas passam a ser impostas pelos bispos egípcios, que seguiam a linha alexandrina oficial.

Vemos, nessa disputa, uma luta entre uma religião cristã autóctone, em desenvolvimento desde o momento de sua chegada na região, no século I d.C.[13], e o cristianismo alexandrino, vinculado à Igreja Ortodoxa. Segundo Carlo Rossini, a nomeação dos Bispos da Etiópia era feita pelos Patriarcas de Alexandria desde o século IV, quando o cristianismo passou a ser a religião oficial do Reino de Axum.[14] Segundo John Mcguckin, neste mesmo período ocorre o que o autor classifica como Era dourada da teologia, com diferentes concepções teológicas surgindo. Mais do que disputas religiosas, esses espaços compreendiam, também, disputas políticas. A expansão do cristianismo pela Europa, Ásia e África fez com que centros doutrinários fossem necessários para que houvesse uma homogeneidade da fé; para tanto, algumas cidades tornaram-se centros eclesiásticos, onde as práticas "oficiais" seriam definidas. Roma, Antióquia e Alexandria tornam-se centros no século III, e Jerusalém também tornou-se no século IV. (MCGUCKIN, 2008, p.12)

O Concílio de Calcedônia, cidade próxima a Constantinopla, declarou que havia duas naturezas, uma divina e humana, habitando a única pessoa divina (Jesus Cristo) – a hipóstase (MCGUCKIN, 2008, p.19). Essa nova doutrina se opunha ao monofisismo, ideia de Cirilo de Alexandria que defendia que Jesus era a encarnação da palavra de Deus na Terra e que, portanto, Maria seria a mãe de Deus no mundo (*Theotokos*). Antes considerado ortodoxo, o monofisismo passa a ser considerado heterodoxo e condenado pela Igreja Cristã.

A decisão tomada em 451 teve forte oposição, e disputas em torno dela seguiram pelo menos até o final do século V. O concílio marca, inclusive, o início

---

[13] A chegada do cristianismo à região do Chifre da África, onde está localizado o Reino de Axum, se deu já no século I d.C.: segundo Marlier Wendowski e Helmut Ziegert, é através dos contatos com povos sul-arábicos, local onde havia uma expressiva circulação de pessoas, entre elas axumitas, que o cristianismo penetra na região. O primeiro convertido, segundo relatos, foi um eunuco, servo da Rainha Candácia, evangelizado por Filipe, o Evangelista. Ele, por sua vez, teria levado a religião até a rainha, convertendo-a e espalhando o culto em Meroé, seu território. (WENDOWSKI e ZIEGERT, 2003, p.23)

[14] A oficialização do cristianismo no Reino de Axum ocorreu após a conversão do *negus* Ezana. A adesão do governante, segundo Carlo Rossini, se dá por uma questão política, principalmente: a necessidade de aproximar as autoridades da população axumita e de fortalecer os laços com as outras sociedades com que o "Reino" fazia comércio – romanos, siríacos, egípcios etc. (ROSSINI, 1928, p.148)

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 196-213, dez., 2019, ISSN 1982-4238

de quatro Igrejas Ortodoxas não-Calcedônias: a Copta, a Armênia, a Assíria e a Etíope, que seguiu adepta do monofisismo. (MGCUKING, 2008, p.19) Não devemos encarar, porém, essa separação da Igreja Etíope como o fim das relações entre ela e a Igreja Ortodoxa de Alexandria, uma vez que os Bispos de Axum seguiram sendo egípcios enviados pelo Patriarca de Alexandria.

A atuação dos Bispos de Axum se davam, em grande medida, apenas na corte etíope, ou seja, o cristianismo praticado pelas populações do "Reino" tinha questões diferentes da ortodoxia – como a preservação do sábado. A leitura que Tadesse Tamrat faz, a respeito do exílio de Ewostatewos, vai nessa direção: para ele, o monge teria se auto exilado por ser contra a linha cristã alexandrina. Seus discípulos, ao retornarem, continuam pregando suas ideias, e acabam excomungados da Igreja Etíope. (TAMRAT, 1968, p.410) As perseguições feitas a eles fazem com que instalem suas comunidades em regiões mais afastadas de Amhara, permitindo que tenham uma certa autonomia.

Desde pelo menos o início do século XIV, portanto, podemos pensar em uma expansão de influência do pensamento ewostatiano, feito de forma independente em relação à Igreja Etíope. No final deste século, sua força já começa a fazer frente ao cristianismo "oficial", o que fica evidenciado pelo pedido, feito pelo bispo Bertelomewos, recém-chegado ao "Reino Etíope", para que o *negus* Dawit (1380-1412) interfira na questão. (TAMRAT, 1968, p.417) Em 1400, então, Dawit convoca um debate teológico, intimando, da parte ewostatiana, Abba Filippos, do monastério de Debre-Bizan, para comparecer à corte. Dawit, pelo que consta na *gädlä Filippos*, analisada por Tadesse Tamrat, adotou uma postura "neutra" no concílio, deixando que as decisões fossem tomadas pelo Bispo Bertolomewos. Após as discussões, Filippos é preso, permanecendo 4 anos em Amhara. O que, em um primeiro momento, pode parecer um problema para a causa ewostatiana, acabou sendo uma medida frutífera: a permanência de Filippos na corte fez com que a influência do movimento sabático aumentasse entre as pessoas mais próximas do *negus* e dos membros da Igreja.

Às pressões pela sua liberdade, feitas pelos sabáticos, soma-se o fato de que Dawit, além de ter um apreço por Filippos, vê no movimento ewostatiano

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 196-213, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

uma possibilidade de aumentar as forças políticas e religiosas do "Reino" Etíope. Em 1404, o *negus* decreta a permissão da observância do sabbath e proíbe a perseguição de seus adeptos, que estariam vinculados, também, à linha alexandrina, que teria permissão de acessar os monastérios ewostatianos. (TAMRAT, 1968, p.425)

Essa medida paliativa, tomada por Dawit, não solucionou o problema, apenas evitou que houvesse um cisma dentro da Igreja Etíope. O problema só é realmente enfrentado pelo seu sucessor, Zar'ä Ya'eqob, *negus* que, como dissemos anteriormente, propôs uma reforma dentro do "Reino" Etíope visando uma centralização política e religiosa.

A partir de sua crônica, seu posicionamento pessoal parece ter sido a favor do sabbath:

> Ele regulamentou a adoração de acordo com a fé ortodoxa e ensinou que o velho sábado deveria ser observado religiosamente como no domingo, como os apóstolos escreveram em suas Constituições, onde diz: "Nós, Pedro e Paulo, ordenamos que os escravos trabalhem por cinco dias da semana e dediquem os outros dois a Deus".[15] (PERRUCHON, 1893, p. 75)

Além disso, Tadesse Tamrat aponta que algumas fontes demonstram que Zar'ä viveu, durante sua infância, em monastérios fora de Amhara, onde aprendeu sobre o cristianismo etíope, provavelmente vinculados à linha ewostatiana. (TAMRAT, 1968, p.434)

Zar'ä posiciona-se favoravelmente pela preservação do sabbath. Em 1438, novos bispos egípcios, Mika'el e Gebri'el, chegam ao "Reino", e o *negus* influencia-os a aceitarem a preservação. (TAMRAT, 1968, p.448) Em 1450, é convocado o Concílio de Debre-Metmaq. A igreja, localizada no Shewa, recém tinha sido construída por Zar'ä, e foi feita em homenagem a um monastério egípcio destruído por muçulmanos pouco tempo antes, como consta em sua crônica. (PERRUCHON, 1893, p.55-57) Feita para homenagear os egípcios cristãos, o local escolhido para o encontro demonstra o caráter conciliatório por

---

[15] Tradução livre, no original: "Il réglementa le culte d'après la foi orthodoxe et enseigna que ion devait observer l'ancien sabbat aussi religieusement que le dimanche, ainsi que l'ont écrit les apôtres dans leurs constitutions,où il est dit : «Nous, Pierre et Paul, ordonnons que les esclaves travaillent pendant cinq jours de la semaine et qu'ils consacrent les deux autres à Dieu»".

***Veredas da História*, [online], v. 12, n. 2, p. 196-213, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

trás do evento. Presidido por Zar'ä Ya'eqob, é decidido que os bispos autorizariam o sabbath e que os monges ewostatianos receberiam a ordenação através dos bispos egípcios. (TAMRAT, 1968, p.452)

Essa unificação da Igreja Etíope fortaleceu o controle do *negus* nos territórios do "Reino". O governo de Zar'ä Ya'eqob, marcado por essa característica, é também o que promove uma mudança nas políticas etíopes em relação ao território do Damot.

A política centralizadora exercida por ele altera o sistema político do Damot e de outras províncias do "Reino". Segundo sua crônica:

> O rei colocou à frente de cada província uma de suas irmãs encarregadas de administrar o país sob sua autoridade. Em Tigré, ele colocou Del Samerâ; em Angôt, Bâhr Mangesâ; em Gedem, Sôfyâ; em Ifat, 'Amata Giorgis; em Shoa, Róm Ganayalâ; em Dâmôt, Mad'hen Zamadâ; em Bêgamder, 'Abâla Mâryâm, e ele designou a província de Gañ para Asnâf Sagadu, filha de uma de suas irmãs.[16] (PERRUCHON, 1893, p.13-14)

Ayda Bouanga aponta que as dirigentes, nomeadas por Zar'ä para auxiliar na administração do "Reino", tinham o título de *sähafe lam.* (BOUANGA, 2013, p.189) A intenção do *negus* era colocar seus familiares no controle das regiões etíopes, aumentando, assim, a centralização política do reino. As *sähafe lam* eram subordinadas ao *beht wädäd*, cargo de maior responsabilidade e logo abaixo ao *negus.* (BOUANGA, 2013, p.191)

Do ponto de vista político, o governo de Zar'ä Ya'eqob aumenta o controle cristão na região do Damot. Destituindo os *motälämi* e nomeando as *sähafe lam*, o *negus* passa a ter familiares na governança das regiões do "Reino" Etíope. Tal medida, porém, não pôs fim às oposições ao controle real, o que fica evidenciado pelas dificuldades encontradas em expandir a característica que deveria unificar os territórios do "Reino" Etíope – o cristianismo.

---

[16] Tradução livre, no original: "Le roi plaça à la tête de chacune des provinces une de leurs soeurs chargée d'administrer le pays sous son autorité. Dans le Tigré, il mit Del Samerâ; dans Angôt, Bâhr Mangesâ; dans Gedem,. Sôfyâ; dans lfât, 'Amata Giorgis'; dans le Shoa, Rôm Ganayalâ; dans Dâmôt, Mad'hen Zamadâ; dans Bêgamder, 'Abâla Mâryâm', et il assigna la province de Gañ à Asnâf Sagadu, fille d'une de ses soeurs.". Deste trecho, também vale mencionar a participação política feminina. Da bibliografia trabalhada até então, nada se fala a respeito disso. Em outras fontes lidas, também não. É uma lacuna a ser preenchida nos estudos a respeito do passado etíope.

3. A evangelização no Damot e suas dificuldades

Ao que tudo indica, entre as regiões ao sul do Rio Abbay, Endägabtän foi a que recebeu melhor o cristianismo. Valendo-se de matrimônios entre membros da família do *negus* com lideranças locais, as populações locais foram integrando-se, desde o século XV, com o "Reino Etíope". (BOUANGA, 2013, p. 209) Já durante o governo de Zar'ä Ya'eqob vemos muitas igrejas na região. Da mesma forma, a região de Wäräb integra-se bem ao "Reino" Etíope. É lá que o *negus* Lebna Dengel (1508-1540) instala-se, no início do século XVI (BOUANGA, 2013, p.215).

Essa integração, porém, não parece ter havido na região do Damot. As populações locais opuseram-se ao cristianismo, que parece ter ficado como um traço característico apenas das lideranças locais, bem integradas com o *negus* desde Zar'ä Ya'eqob. Segundo Ayda Bouanga, parece não ter havido um programa de evangelização da região com apoio estatal: a iniciativa teria sido de monastérios e indivíduos. A autora aponta algumas possibilidades dessa ausência de empreendimento estatal:

> Por um lado, poderia ter sido uma resistência das populações. Refratários à autoridade real, eles também poderiam enfrentar a Igreja Cristã. Por outro lado, assim como sugerimos que a importância do Damot no comércio etíope poderia ter levado o reino cristão a não alterar profundamente sua estrutura geográfica e administrativa, o mesmo motivo provavelmente se aplica ao caso da evangelização. O Islã era um dos cimentos do comércio na Etiópia. Por que não considerar que a religião Dask, da mesma maneira, favoreceu a criação de redes comerciais? Além disso, foi dito antes que a alteridade permite a escravização. Agora, nos séculos XV e XVI, nossas fontes sugerem o Damot como um fornecedor de escravos. Manter uma distinção religiosa entre o reino cristão e a região não permite que eles sejam fornecidos como escravos?[17] (BOUANGA, 2013, p.278)

[17] Tradução livre, no original: "D'une part, il a pu s'agir d'une résistance des populations. Réfractaires à l'autorité royale, elles purent également faire front face à l'Église chrétienne. D'autre part, tout comme nous avons suggéré que l'importance du Damot dans le commerce éthiopien avait pu mener le royaume chrétien à ne pas modifier profondément sa structure géographique et administrative, le même motif peut probablement s'appliquer au cas de l'évangélisation. L'islam était un des ciments du commerce en Éthiopie. Pourquoi ne pas considérer que la religion däsk au même titre favorisait la création de réseaux commerciaux? En outre, il a été dit plus avant que l'altérité permettait l'asservissement. Or, c'est bien aux XVe et XVIe siècles que nos sources

Veredas da História, **[online], v. 12, n. 2, p. 196-213, dez., 2019, ISSN 1982-4238**

Ou seja, a diferença religiosa poderia ser um fator interessante ao "Reino" Etíope, permitindo o afluxo de escravos e não sendo, necessariamente, um impeditivo para instalar rotas comerciais que passassem pela região, bem como o próprio comércio entre cristãos e damotianos.

Tudo indica, portanto, que a evangelização do Damot, pelo menos até o século XVI, foi feita por iniciativas de grupos religiosos. Uma das primeiras missões, se não a primeira, foi feita pelo monge Täklä Haymanot. A própria vida do santo se mistura com a região do Damot. Na *Vida de Takla Haymanot*, escrita pelo padre português Manuel de Almeida, que esteve na Etiópia entre 1624 e 1633[18], a mãe de Täklä foi sequestrada pelo "Mutolamê, cuja mãi se chamava Aseldanê, e reinou nas terras de Damot, Xaoa, Amaharâ, até o rio Gemâ; este adorava os ídolos e destruia as igrejas" em uma incursão que ele teria feito ao território cristão, Nela, "Egzyereâ [mãe de Täklä] cativou neste assalto; e vendo os soldados sua extraordinária formosura, a levaram a seu Rei, o qual a cubiçou pera mulher." (MANUEL DE ALMEIDA, 1899, p.7) No dia do casamento, porém, Egzyereâ é libertada por um milagre, retornando a Zorarê, no Shoa, e logo depois concebendo o santo.

Quando adulto, Täklä "Estando hum dia no deserto lhe falou Deos, e mandou que fosse pregar a Fé ao reino de Damot (...)" (MANUEL DE ALMEIDA, 1899, p.10). Indo ao Damot, o santo conta ao *motälämi* que era o filho da mulher que ele havia sequestrado, e, logo após, converte ele e outros damotianos, permanecendo na região por 12 anos (MANUEL DE ALMEIDA, 1899, p.11).

Essa ida do santo para o Damot, segundo Tadesse Tamrat, teria outros motivos maiores. Segundo ele, Täklä frequentava o monastério de Debre-Haiq, na região do Lago Tana. Essa região, desde o século XIII, era muito estimada pelos cristãos, sendo o local para onde vinham pessoas interessadas em se tornarem membros do movimento monástico etíope. (TAMRAT, 1968, p.306) Täklä, membro de uma importante família da região do Shoa, foi estudar em Debre-Haiq, permanecendo lá por nove anos. Nesse tempo, buscou tornar-se uma figura

---

évoquent le Damot comme un fournisseur d'esclaves. Conserver une distinction religieuse entre le royaume chrétien et cette région ne permettait-elle pas de s'y fournir en esclaves?"

[18] Para elaborar seu texto, é dito que o padre Manuel de Almeida utilizou a versão do mosteiro de Dabra Libanos a respeito da vida de Täklä Haymanot.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 196-213, dez., 2019, ISSN 1982-4238

influente, porém não obteve sucesso. Decidiu, então, peregrinar pelo "Reino" Etíope, retornando para o Shoa com certa fama após essa peregrinação (TAMRAT, 1968, p.313). Lá, funda o mosteiro de Dabra-Libanos, criando uma comunidade em torno de sua figura, já tida por santo.[19]

Täklä Haymanot viveu durante a ascensão da dinastia salomônida ao poder. Formada por grupos da região de Amhara, essa nova dinastia, encabeçada por Yekuno-Amlak (1270-1285), traz mais para o sul a capital do "Reino" Etíope, como dissemos anteriormente. Isso favorece as intenções de Täklä, cujo objetivo era evangelizar a região do Shoa e as próximas. Seus sucessores, nos séculos XIV e XV, mantém vivos esses objetivos, também se beneficiando das expansões encabeçadas pelos outros *negus* da dinastia.

Acreditamos que o santo Maba Seyon, que pregou nas regiões ao sul do Rio Abbay, seja um representante dessa tradição haymanotiana. Sua *gädl* não aponta isso diretamente, mas diz que ele nasceu na região do Endägabtän (BUDGE, 1898, 29), entre o Shoa (a oeste) e o Damot (ao leste). Além disso, Maba teria ido, em peregrinação, a Dabra Libanos "a fim de receber uma benção no túmulo de nosso pai Takla Haymanot", que aparece em pessoa para Maba e "(...) imediatamente "ele acenou para Maba 'Seyon, e deu-lhe o pão da "Eucaristia, e segurou-o firmemente com a mão direita (...)". (BUDGE, 1898, p.38)

Vincular o santo a isso nos ajuda a compreender as tentativas de evangelização na região do Damot, mantendo viva a tradição iniciada por Täklä Haymanot e que carecia de uma organização estatal por trás no século XV. Mais preocupados com os problemas internos nesse momento, os *negus* etíopes tinham a intenção de assegurar seus territórios já conquistados, em maior ou menor medida.

A região do Damot, pelo que pudemos perceber, não demonstrava ser um caminho fácil para que uma evangelização fosse feita de forma não conflituosa. Apesar disso, a diferença religiosa não aparentava ser um problema para que o "Reino" Etíope exercesse influência na região, sendo, inclusive, um fator que trazia benefícios para o *negus*, como apontamos anteriormente.

---

[19] Era comum que os monges fossem considerados santos ainda em vida, diferentemente do cristianismo católico, por exemplo.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 196-213, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Conclusão

Após esse breve trabalho, algumas conclusões são possíveis de serem apontadas. A primeira delas é a respeito das limitações que as fontes disponíveis e utilizadas apresentam para nossa proposta: por serem escritas por indivíduos do "Reino" Etíope, elas contêm uma parcialidade no que diz respeito ao trato com religiões diferentes do cristianismo e com as resistências de outras sociedades. Isso dificulta nossa percepção a respeito (1) do däsk, (3) da etnia gafat e (2) das resistências feitas pelas lideranças damotianas.

Superando essa barreira imposta pela fonte, a segunda conclusão que apontamos é a respeito do grupo étnico gafat: longe de ser um grupo coeso, era na verdade composto por vários clãs, cujas organizações internas não eram, necessariamente, iguais. Essa unidade que lhes é atribuída foi feita, como apontamos, pelas fontes que utilizamos. Apesar da pluralidade de grupos dessa etnia, alguns traços parecem ter sido compartilhados, e o däsk é um deles. Essa religião "pagã", pelo que pudemos perceber, tinha traços particulares bem diferentes do cristianismo, e sua condenação aparece em ambas as fontes que trabalhamos.

Apesar dessa diferença, e apontando a terceira conclusão que chegamos, a evangelização do Damot não foi um projeto encabeçado pelo "Reino" Etíope. A sua prática, apesar de condenada, não atrapalhava, necessariamente, o controle da região após a imposição da substituição do *motälämi* pelo *sähafe lam*. O interesse dos *negus*, portanto, parece se restringir a ter as lideranças locais em seu apoio. A própria diferença religiosa poderia servir como justificativa para certas práticas, como a escravidão.

A quarta, e última, conclusão que chegamos, é que os processos de evangelização no Damot foram encabeçados por iniciativas individuais ou de grupos monásticos. Vendo a história de Takla Haymanot, que viveu entre o século XIII e XIV, e a vida de Maba Seyon, vinculado ao monasticismo haymanotiano, tal característica fica mais evidente.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 196-213, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Referências

BOUANGA, A. **Le Damot dans l'histoire de l'Éthiopie** (XIII° - XX° siècles): Recomposition religieuses, politiques & historiographiques. 2013. Tese [Doutorado em História]. Sorbonne Université, Paris, 2013.

BUDGE, E. A. Wallis (ed.). **The Lives of Maba Seyon and Gabra Krestos**. Lady Meux Manuscript nº 1. Londres: W. Griggs, 1898, 698p.

MCGUCKING, John A. **The Orthodox Church**: An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

PEREIRA, Francisco M. E. (ed). **Vida de Takla Haymanot pelo P. Manuel de Almeida da Companhia de Jesus**. Lisboa: Imprensa Lucas, 2009 [Ebook].

PERRUCHON, J. (ed.). **Les Chroniques de Zar'a Ya'eqob et Ba'eda Mâryâm, Roys d'Éthiopie de 1434 a 1478** (texte éthiopien et traduction). Paris: Émile Bouillon, 1893, 208p.

ROSSINI, Carlo C. **Storia d'Etiopia**. Milão: Officina d'Arte Grafica A. Lucini & C., 1928.

TAMRAT, T. **Church and State in Ethiopia**. 1968. Tese [Doutorado em História]. University of London, Londres, fev. 1968.

TAMRAT, Tadesse. A Short Note on the Traditions of Pagan Resistance to the Ethiopian Church (14th and 15th Centuries). In: **Journal of Ethiopian Studies**, Addis Ababa, vol. 10, nº 1, jan. 1972, p.137-150. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/41965851>, acessado em 03/06/2019.

TAMRAT, Tadesse. Ethnic Interaction and Integration in Ethiopian History: The Case of the Gafat. In: **Journal of Ethiopian Studies**, Addis Ababa, vol 21, nov. 1988, p.121-154, Disponível em <https://www.jstor.org/stable/41965965>, acessado em 03/06/2019.

WENDOWSKI, Marlier; ZIEGERT, Helmut. Aksum at the transition to Christianity. In: **Revista Annales d'Ethiopie**. Vol. XIX, ano 2003.

Recebido em: 03/06/2019
Aprovado em: 05/07/2019

A MUDANÇA DE PARADIGMA DO PAPA FRANCISCO?

Resenha de: URETA, José Antônio. *A mudança de paradigma do Papa Francisco: continuidade e ruptura na visão da Igreja. Balanço quinquenal de seu pontificado***.** São Paulo: Tradição, Família e Propriedade, 2018.

Rafael Macedo da Rocha Santos[1]
PPGHC - UFRJ

A eleição do papa Francisco em março de 2013 representou uma grande reviravolta nos rumos da Igreja Católica. Sua personalidade, distinta de seu antecessor, sua distância da Cúria Romana e a surpresa por sua eleição geraram uma série de questionamentos sobre a continuidade e a ruptura do legado vaticanista. Uma análise dos seus cincos primeiros anos de pontificado indica uma mudança de paradigmas na Igreja, cujos efeitos ainda se desdobram nos dias atuais. Nesse sentido, as transformações propostas incomodaram a burocracia do Vaticano, já que Francisco foi eleito em 2013 com a promessa de reforma da Cúria Romana (CAMAROTI, 2013).

A obra resenhada aqui tem como intuito oferecer uma resposta de grupos católicos contrários ao progressismo considerado demasiado do papa Francisco na condução da Igreja Romana. Trata-se de uma visão de setores descontentes da Igreja com a condução da Igreja com setores não-tradicionais como os jesuítas, congregação a que pertence o atual papa.

O autor se pergunta a que se deve essa postura do atual papa. A "revolução" preconizada por Francisco beneficiaria quem? Inimigos históricos da Igreja como o

---

[1] Doutorando em História Comparada (PPGHC – UFRJ). Contato: rafaelmrsantos@yahoo.com.br. O autor conta com incentivo da CAPES, por meio de uma bolsa de doutorado.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 214-221, dez., 2019, ISSN 1982-4238

poder laico? Muitas dessas questões, tão relevantes na atualidade, são respondidas sob uma visão de grupos mais conservadores, sem tanta presença e voz nos meios de comunicação conforme nos acostumamos por meio da imprensa.

Ureta representa uma visão de Igreja mais ligada a moralidade e a sexualidade e menos afeita a grupos como franciscanos e jesuítas. Na visão do autor, a tradição da Igreja representa muito mais do que a evolução da sociedade.

A obra se dedica a um relato informal de cinco anos do papa Francisco. Trata-se de uma obra diferente da maioria dos relatos simpáticos ao atual papa, pois oferece uma série de críticas ao comportamento do pontífice e uma visão dos setores conservadores da Igreja sobre a ameaça iminente de deturpação do Evangelho original por Francisco.

O autor é José Antônio Ureta, chileno, formado em Direito, e consultor da Tradição, Família e Propriedade (TFP) no Brasil, um dos setores mais conservadores da Igreja Católica. Fundada em 1934 no bojo das ações integralistas da época, a TFP chegou a contar com mais de 10 mil integrantes sendo uma miniatura de antigas ordens templárias medievais como a Ordem de Malta.

A Tradição, Família e Propriedade (TFP) a que pertence o autor refere-se a uma visão de Igreja ligada a elementos históricos e universalistas e menos focados em minorias e direitos de como divorciados em segunda união.

A obra de Ureta é interessante porque retrata a guerra nos bastidores da Igreja iniciada com a ascensão do papa Francisco. Esse distanciamento do autor em relação ao papa progressista reflete o mal-estar dos setores conservadores com Francisco. Diversos membros da Cúria Romana se queixam do liberalismo de Francisco.

O grande exponencial dessa mentalidade dentro da Cúria é o cardeal norte-americano Raymond Leo Burke, purpurado que fora afastado de suas funções no Supremo Tribunal Eclesiástico pelo atual papa. Em 2015, o cardeal aplicou uma dúbia (dúvida) junto ao papa Francisco, questionando a comunhão para divorciados da encíclica *Amores Letitia*. Trata-se de um elemento do Direito Canônico extremo, invocado apenas em Cismas como os de 1054 ou 1378.

O incomodo desses grupos se justificaria não apenas porque Francisco é da ala progressista, mas também porque suas reformas "atacam" principalmente questões doutrinárias e morais, algo que afronta ainda mais os grupos conservadores. Nesse

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 214-221, dez., 2019, ISSN 1982-4238

sentido, podemos compreender a mentalidade pela qual esses grupos foram formados.

Já os defensores do papa destacam que o pontífice passe a se debruçar sobre temas contemporâneos da vida cotidiana tirando a Igreja Católica de seu eixo introspectivo e "auto referencial" e transferindo-a para "as periferias". Trata-se de uma tentativa de pensar em uma Igreja voltada aos pobres.

Sua opção pelos mais pobres seria a forma pela qual a Igreja poderia recuperar o terreno perdido para os cristãos protestantes, sobretudo, na América Latina. Essas periferias seriam espirituais e geográficas, refletindo os locais onde a Igreja mais perdeu adeptos para o protestantismo: as bordas das grandes metrópoles mundiais.

No entanto, autores como Ureta criticam pelo seu distanciamento em relação às doutrinas sociais e morais da Igreja Católica. O silêncio do papa em relação a promoção de agendas anti-cristãs como aborto incomodam demasiadamente os setores mais conservadores do Vaticano. O autor tece uma série de críticas que sintetizam o mal-estar dos tradicionalistas com o pontífice. O próprio papa argentino teria afirmado segundo o autor: "Nunca entendi a expressão valores não negociáveis". (URETA, 2018: 27)

A obra é uma resposta ao que foi compreendido como excesso de protagonismo adotado pelo Papa Francisco, com acontecimentos considerados como a homenagem do Vaticano à uma ativista pró-aborto da Holanda em 2015. Outras ações consideradas contraditórias do papa argentino, segundo Ureta, diriam respeito à adoção corriqueira de agendas modernizadoras mundanas. O autor da TFP critica a adoção de uma agenda globalista pelo papa Francisco com ênfase em mudanças climáticas e pouca ortodoxia em termos de doutrinas morais como era hábito entre os seus antecessores como Bento XVI. Alguns Sínodos como os da Família em 2014 e da Amazônia de 2019 indicariam a falta de preocupação do papa em termos de doutrina moral e sua ênfase em temas que "não dizem respeito ao Vaticano" como a questão do meio ambiente. (Ibidem, p. 36)

Critica-se abertamente os métodos com os quais Francisco governa com o expurgo de dissidentes longe dos holofotes midiáticos. De fato, a aliança entre imprensa mundial e Francisco é compreendida pelo autor como prova cabal da

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 214-221, dez., 2019, ISSN 1982-4238

confirmação de uma aliança entre setores globalistas modernizadoras[2] e o Vaticano. José Ureta cita a apatia do papa argentino na condenação pública de práticas consideradas "imorais" como homossexualismo, eutanásia, ideologia de gênero e aborto, como se o pontífice fosse conivente com essas agendas. O autor prega a resistência a essas agendas dentro da Igreja independentemente das posições ou declarações do Papa. O autor chileno também critica a postura do papa Francisco em relação ao homossexualidade adotando por vezes uma conduta passiva quanto ao caso. A aproximação do papa em torno das pautas da ONU incomoda o autor, dada a agenda multilateral, abortista e pró-drogas daquela instituição segundo Ureta.

Suas ações administrativas no Vaticano estariam rompendo com a unidade da própria Igreja, com a criação de dissidências como quando do afastamento do cardeal conservador Muller da Congregação para a Doutrina da Fé, mesmo antes do próprio completar a idade canônica de renúncia de 75 anos. Sua substituição por um cardeal jesuíta (Luís Ladária Ferrer) elevou os ânimos de boa parte da Cúria, visto que nesse dicastério se concentra boa parte das decisões sobre moral.[3]

O papa Bergoglio fez questão, segundo o autor, de indicar ativistas pró-aborto para cargos-chave em universidades pontifícias de Roma. Ureta afirma em certa ocasião que o atual papa estaria em contradição com os seus 265 antecessores e não respeitaria as dezenas de mártires e santos que tombaram ao longo da História para manter a doutrina católica como ela está.

Critica-se a perda de tempo do atual papa com agendas transversais como os índios da Amazônia e a falta de preocupação com temas teológicos. O autor afirma que o atual papa se renderia demasiadamente aos assuntos modistas e esquece-se das leis da Igreja, inclusive abrindo as portas de pontifícias universidades católicas para a discussão de temas considerados anti-cristãos por Ureta.

Interessante notar que o autor associa o papa com a ascensão da esquerda mundial, sobretudo dentro da Igreja Católica, com a da Teologia da Libertação. Nesse sentido, o autor cita a beatificação pelo papa argentino do bispo Romero, considerado o pai da esquerda marxista entre o clero na América Latina e a citação recorrente do

---

[2] Visão de setores direitistas que concebem a "globalização" como um engodo para a introdução de uma nova agenda cultural baseada no excesso de progressismo moral.

[3] Disponível na Internet via <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2018-03/ladaria-ferrer-doutrina-da-fe.html> . Consultado em 22 de abril de 2020.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 214-221, dez., 2019, ISSN 1982-4238

pontífice aos escritos do padre Gutierrez, considerado o criador da Teologia da Libertação. A formação clerical do Vaticano durante o papado de Francisco é amplamente criticada por Ureta, considerada repleta de vícios esquerdistas aos novos padres[4].

O autor atribui ao papa Francisco a contradição dogmática estabelecida por declarações polêmicas do pontífice, com muitos católicos sem saber o que fazer: seguir as falas do papa Francisco ou a doutrina (catecismo) da Igreja. Ureta também critica a divisão promovida dentro da Igreja pelo papa com uma racha entre cardeais apoiadores e dissidentes. O autor acusa o Papa Francisco de ser um demolidor do cristianismo na Terra, por ser simpático à valores intrinsicamente comunistas, ateus e anti-cristãos.[5]

Atribui-se ao pontífice a adoção de um lobby gay no Vaticano e a pressão por mudanças no catecismo, uma espécie de código de conduta milenar da Igreja, para englobar temas LGBT. A palavra resistência é acenada corriqueiramente pelo autor como um plano de ação para os movimentos católicos conservadores que não reconhecem em Francisco um líder que os representa, mesmo que o poder absoluto do papa seja contestado, algo que a própria Igreja não concebe ("infalibilidade papal").

Para Ureta, ignorar o papa e reportar-se diretamente a Deus representa um exame de consciência para os verdadeiros católicos (p.46). A sugestão dada pelo autor para católicos insatisfeitos é seguir o catecismo da Igreja ao invés das falas do papa.

Ureta chama a si próprio e a seu grupo como verdadeiros arautos do Evangelho com os demais sendo considerados como demolidores do Palavra de Deus. Trata-se de uma visão bastante ideologizada e estereotipada. Ureta reconhece a importância do papa para a vida social de não católicos, mas ao mesmo tempo, questiona se o papa está preocupado realmente com os católicos, a quem deveria se ocupar. Trata-se de uma visão interessante para entender as transformações promovidas pelo papa argentino e a reação dos setores mais tradicionalistas da Igreja (CAMAROTI, 2013: 57).

---

[4]Disponível na Internet via: http://www.unisalesiano.edu.br/encontro2007/trabalho/aceitos/CC27724672873.pdf. Consultado em 22 de abril de 2020.

[5] Ainda se mentem vigente no Vaticano o *Decretum AntiComunnismmum* do papa Pio XII de 1949, que excomunga automaticamente (sem necessidade de sentença prévia da Igreja), católicos que militem, participem ou financiem partidos e movimentos comunistas.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 214-221, dez., 2019, ISSN 1982-4238

A agenda expansiva do papa é um dos grandes legados do seu pontificado, apesar das queixas dos setores conservadores que concebem a Igreja como um organismo fechado dentro de si mesma. A preocupação com temáticas como a dos refugiados (inclusive a criação de um dicastério exclusivo) incomoda os que creem que a Igreja deve se preocupar com o seu "rebanho" e não atuar fora de suas fronteiras[6].

Para os conservadores, o papa deveria governar para dentro da Igreja, enquanto sua perspectiva é claramente voltar-se paras as periferias existenciais. Muito da formação jesuíta do papa prega a evangelização e o trabalho pastoral ao invés de ênfase na moral e nos bons costumes pregados pelos setores puritanistas da Igreja: trata-se de um fator que faz toda diferença no pontificado Francisco em relação aos seus antecessores.

Francisco retoma uma versão modernizada e contemporânea de preceitos franciscanos: valores comunitários e simples, humildade, valorização dos pobres, miseráveis e vulneráveis, pregação, tolerância, valorização do Novo Testamento, que irrita bastante os setores conservadores. Na visão destes, a Igreja deve-se apenas ater ao Evangelho sem se inserir tanto em outras pautas sociais.

O progressismo de Francisco, dizem os mais radicais, é apenas uma fachada para atrair mais católicos para a Igreja. Em nenhum momento, Francisco abraçou bandeiras libertárias como celibato feminino e por vezes nada mais fez do que seguir com a políticas de seus antecessores diretos como Bento XVI ou João Paulo II, por exemplo, com a nomeação de mais de dez cardeais italianos: em outras palavras, mais do mesmo.

Esses argumentos tentam refutar os escritos dos maiores jornalistas e vaticanistas que atribuem a Francisco um caráter revolucionário. Com mais de sete anos de papado, os resultados poderiam ser mais ousados comparados por exemplo com a expulsão de um padre apoiador de uma agenda LGBT na Diocese de Bauru-SP[7] ou a excomunhão de um maestro gay de um coral católico em Portugal sob ordens de Francisco.[8]

---

[6] Disponível na Internet via: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/592633-os-5-principais-paises-alem-dos-eua-que-mais-tecem-criticas-ao-papa>. Consultado em 20 de abril de 2020.
[7] https://www.cidadedemarilia.com/2013/04/padre-de-bauru-e-expulso-da-igreja-por.html consultado em 20 de abril de 2020
[8] Disponível na Internet via: <https://www.noticiasaominuto.com/pais/756459/fieis-revoltados-com-igreja-por-expulsao-de-maestro-gay>. Consultado em 20 de abril de 2020.

Veredas da História, [online], v. 12, n. 2, p. 214-221, dez., 2019, ISSN 1982-4238

Trata-se de diversos questionamentos sobre, de fato, a imaginada abertura do papa Francisco e que na ânsia de críticas de Ureta, não são contemplados em sua obra. O papa Bergoglio de fato mantem certas práticas recorrentes no papado desde Paulo VI como por exemplo a nomeação de cardeais de países de Terceiro Mundo.

Entre alguns eventos não-citados ou esquecidos propositalmente por Ureta, temos uma visita em que o então presidente da Bolívia, Evo Morales, lhe presenteia com um crucifixo em forma de martelo e foice, no qual Francisco responde: "isto não está certo"[9]. Destacamos também o tratamento de "senhor" dado a Nicolas Maduro no lugar de "presidente" no cerimonial do Vaticano, outro evento não abordado por Ureta[10].

É inegável, entretanto, que o atual papa ganha cada vez mais espaço midiático: não sabemos se essa é a sua verdadeira intenção nas suas ações. No entanto, grande parte da mídia mundial parece simpática e interessada ao atual papa, como quando por exemplo do lançamento do filme Dois Papas (Netflix-2019). Nos papados anteriores, dificilmente, atraía-se o mesmo holofote que é dado atualmente para Francisco.

Até hoje, grande parte das biografias de Francisco são amplamente simpáticas a sua figura. A obra de Ureta trata-se do oposto desse paradigma: uma das primeiras obras críticas do papa Francisco partidas de dentro da própria Igreja, demonstrando um grau de insatisfação de grupos conservadores com o atual pontífice.

Ureta não faz nenhuma grande análise histórica ou sociológica profundos, pois apenas narra eventos compreendidos por ele como "anti-cristãos" do papado de Francisco. Trata-se de uma obra que carece de maior fundamentos e rende-se à mera ideologização que domina o debate político atual.

Referências

CAMAROTI, Gerson. **Segredos do Conclave.** São Paulo: Geração Editorial, 2013.

ESCOBAR, Mário. **Francisco: o papa da simplicidade.** São Paulo: Cultura, 2013.

HIMITIAN, Evangelina. **A vida de Francisco.** São Paulo: Objetiva, 2013.

---

[9] https://noticias.cancaonova.com/especiais/pontificado/francisco/viagens-francisco/isto-nao-esta-correto-diz-papa-francisco-a-evo-morales/ consultado em 20 de abril de 2020.

[10] Disponível na Internet via <https://veja.abril.com.br/mundo/imprensa-vaza-carta-do-papa-com-dura-resposta-a-pedido-de-maduro/>. Consultado em 22 de abril de 2020.